Marià Corbí
Hacia una espiritualidad laica
Sin creencias, sin religiones, sin dioses
Herder

Marià Corbí
Hacia una espiritualidad laica
Sin creencias, sin religiones, sin dioses
Herder

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD LAICA
Sin creencias, sin religiones, sin dioses

MARIÀ CORBÍ

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD LAICA

SIN CREENCIAS, SIN RELIGIONES, SIN DIOSES

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Edición digital: Grammata.es

© 2007, Marià Corbí
© 2007, Herder Editorial, S. L., Barcelona

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

I.S.B.N. digital: 978-84-254-2714-5

Más información: sitio del libro

Herder
www.herdereditorial.com

Presentación

Estamos en una de las grandes encrucijadas de la historia: en lo religioso, en lo axiológico, en lo económico, en lo político, en la organización de la vida familiar, en las relaciones entre individuos y entre grupos sociales, en las relaciones entre países... una transformación que no deja nada al margen.

Estamos frente a una de las mutaciones más profundas de la historia humana, una mutación que nos está forzando a cobrar conciencia, individual y colectivamente, de que debemos construir enteramente nuestros sistemas y modos de vida; y eso sin contar más que con la calidad de nuestros postulados axiológicos, con la calidad de nuestros proyectos colectivos y personales, construyendo al paso de los cambios rápidos y frecuentes de las sociedades de innovación continua.

Ya sabemos que nadie ni nada nos rescatará de nuestra incompetencia y falta de calidad. Estamos irremediablemente en nuestras propias manos, sin que nadie ni nada nos alivie de esa responsabilidad.

Para poder orientar nuestro futuro hay que investigar qué está pasando y, también, las consecuencias que se derivan —en todos los ámbitos de nuestra vida— de los acontecimientos económicos, sociales, culturales y religiosos que se están desarrollando ante nuestros ojos.

Para la gran mayoría, especialmente para los niveles más dinámicos y más jóvenes, las religiones tradicionales han colapsado; los grandes movimientos ideológicos que han movido durante un siglo y medio a las sociedades europeas han perdido también su atractivo y su vigencia. Lo que nos queda son principios económicos de mercado y competitividad que se extienden a todos los aspectos de la vida; y nos queda, también, un deseo de libertad y democracia que ha de convivir con una economía que somete a organizaciones políticas faltas de crédito y a líderes incompetentes; nos quedan unas ansias de equidad y de justicia pero en el seno de sociedades cada vez más polarizadas entre sectores ricos y sectores pobres.

La mayoría de los ciudadanos de las nuevas sociedades han dejado de ser creyentes y se han alejado de prácticas religiosas, de rituales y sacralidades. Incluso las creencias laicas, que sostenían la ideología liberal y la socialista, han perdido su credibilidad. El desmantelamiento axiológico y religioso no es consecuencia de la decadencia de las nuevas sociedades. Las nuevas sociedades industriales no son más decadentes que las sociedades del siglo XX que las precedieron. Las organizaciones filantrópicas y no gubernamentales se multiplican en todos los niveles de la sociedad, sobre todo entre los jóvenes. Las religiones no interesan, pero el interés por la espiritualidad está muy extendido y es creciente en mil formas.

Hay que estudiar lo que está pasando en nuestras sociedades para calibrar qué sucede con el lenguaje de las tradiciones religiosas del pasado y con todo su milenario legado. Qué factores hacen que su hablar sea incomprensible e inaceptable para la mayoría. Están ocurriendo muchas cosas que tienen repercusiones profundas sobre las religiones y las tradiciones espirituales. A todo esto hay que dar respuesta adecuada. No se puede esperar, sentado al borde de la corriente, que el río fluya. Las aguas que se fueron no volverán.

He dedicado largos años a reflexionar sobre estos temas. Mi investigación, que ha durado casi cuatro décadas, puede parecer atrevida y arriesgada, porque se aleja de las maneras habituales de pensar, sentir y vivir las cuestiones religiosas y espirituales. Pero, en realidad, no soy yo quien se aleja de esas formas tradicionales, que me merecen todo el respeto y toda la veneración: es toda la corriente central de la cultura la que se ha alejado, y el alejamiento ya no es cosa sólo de elites, como en otras épocas de la historia.

Yo sólo recojo, formulo y doy forma teórica a lo que está ya, hace tiempo, en la calle. No soy, pues, un innovador, sólo estoy con los ojos y el corazón abiertos para ver y sentir lo que pasa, sin temer sus consecuencias; sólo soy un testigo que dice lo que ve. No se gana nada con ignorar lo que está ocurriendo. Por el contrario, se pierde mucho.

En sociedades de conocimiento, de innovación constante, que modifican continuamente nuestras maneras de pensar, sentir, organizarnos, actuar y vivir, no podemos quedarnos fijados por creencias y normas del pasado. Hay que responder a circunstancias que no se dieron nunca antes. Por consiguiente, tendremos que decir y hacer cosas, aunque antes nunca se dijeran e hicieran.

No es legítimo ignorar lo que las gentes están viviendo, ni es legítimo volver la cara para otro lado como si no pasara nada, por miedo a las consecuencias. Tampoco es legítimo eludir la responsabilidad con las generaciones futuras, por una fidelidad a las formas del pasado mal entendida y miedosa.

Si el miedo paraliza nuestro espíritu, no podremos responder a los desafíos que nos presentan las nuevas sociedades laicas, no creyentes y globales. Y esas nuevas sociedades son las herederas legítimas de toda la sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

No podemos resignarnos a tener que archivar las grandes tradiciones espirituales, vehiculadas por las viejas religiones, en los anaqueles de la historia, como cosas del pasado. Las religiones y las tradiciones espirituales fueron la fuente de sabiduría de la que bebieron nuestros antepasados y donde se fundamentó su espiritualidad, y son su más preciado legado.

Si nos empeñamos en continuar leyendo, sintiendo y viviendo ese legado como lo hicieron las sociedades que ya han desaparecido, corremos el riesgo de que se pierdan todas esas riquezas con lo que desaparece.

Hay que arriesgarse, por respeto y veneración por el legado, por amor a la verdad y por amor a las futuras generaciones, aun con peligro de equivocarse. Equivocarse así, sería un acto de responsabilidad y de amor. Sin embargo, la espiritualidad es atrevimiento, dicen los maestros espirituales, y hay que confiar en el soplo del Espíritu. Ese Espíritu dirigirá nuestros intentos.

Este libro pretende ser un compendio de las ideas que he ido exponiendo en libros y artículos, fruto de mis investigaciones, a lo largo de los años. Mis amigos me pidieron que reuniera en un solo texto los pasos que he ido dando en mis estudios. Me pareció una idea interesante y me puse a realizarla. Estas páginas son el resultado de este esfuerzo.

He procurado que quede clara la marcha lógica de mis trabajos, para que se vea mejor su unidad y coherencia, escribiendo de nuevo todo aquello que pudiera completarse o esclarecerse. El libro pretende ofrecer, de una manera seguida y lo más clara posible, la marcha de mis estudios y sus resultados, para que los lectores puedan disponer de una síntesis unificada. Invito a quien quiera indagar más en alguno de los temas que expongo, a recurrir a las obras más amplias y a los artículos.

Este escrito expone, lo más ordenadamente posible, hasta dónde he llegado. Mientras tenga vida continuaré caminando.

Introducción
La encrucijada, a vista de pájaro

Situemos, a grandes trazos, las líneas más sobresalientes del tránsito que está teniendo lugar para, a continuación, poder ahondar paso a paso, capítulo a capítulo, en cada una de ellas, en sus consecuencias, en los interrogantes abiertos, en los retos que se nos plantean.

En los países desarrollados hemos pasado de una sociedad agrario-autoritaria, milenaria, a una sociedad mixta, compuesta por una mayoría preindustrial y una minoría influyente industrial, y, últimamente, hemos pasado a otra sociedad mixta compuesta esta vez por una mayoría industrial y una minoría influyente de lo que podríamos llamar una segunda gran industrialización, a la que se le han dado diversos nombres: sociedad de la información, sociedad de conocimiento, sociedad de innovación.

La primera gran industrialización, que creó la primera sociedad mixta, alteró por completo la sociedad homogénea preindustrial. A esa primera industrialización no le fue fácil abrirse paso en la milenaria sociedad preindustrial. Tuvo que crear ideologías combativas para hacerse un lugar en el «antiguo régimen». Se implantó en los diversos países con conflictos económicos, sociales, políticos, religiosos y militares. Hubo guerras entre países, guerras civiles y guerras coloniales.

En los casi doscientos años de existencia de este tipo de sociedad mixta, se logró la paz sólo después de la segunda guerra mundial. La paz fue una repartición de funciones: la nueva sociedad industrial y su ideología controlaría la ciencia y la tecnología, la economía y la política; la vieja sociedad preindustrial y la religión controlarían el resto de las dimensiones colectivas. La democracia cristiana fue el prototipo de este acuerdo. También en el interior de la mayoría de los individuos de esta primera sociedad mixta hubo esa misma división de funciones.

La segunda sociedad mixta tiene sólo algunas décadas. En ella los restos de la sociedad preindustrial han desaparecido casi por completo; y lo poco

que queda está en vías de extinguirse. El motor central de esta nueva sociedad mixta es la dinámica de las ciencias y las tecnologías. Unas ciencias y tecnologías que crecen día a día, que lo invaden todo, que son poderosas y que no hacen sino aumentar su poder. Ningún campo de la actividad humana escapa a su poder. Han invadido todas las formas de la comunicación humana y están invadiendo todos los rincones de la vida.

Sin embargo, estas poderosas ciencias y tecnologías se han vuelto modestas. Ya no pretenden tener la clave de la verdad, sólo pretenden servir. Han aprendido, también, que son incapaces de proporcionar los conjuntos axiológicos que regirán tanto a los colectivos como a sus propias actividades profesionales.

La capacidad innovadora y creativa de las nuevas ciencias y de las nuevas tecnologías ha conducido a una sociedad de continua innovación de productos y servicios. Éste es el corazón de la nueva sociedad mixta: la continua creación de novedad. Ése es el centro de la economía y deberá serlo de la política. Esa poderosa corriente lo arrastra todo tras de sí. Las innovaciones en los transportes y en las comunicaciones han saltado todas las fronteras y han creado una gran sociedad globalizada. Gracias a los desarrollos de la informática, las ciencias y las técnicas son globales; las comunicaciones de todo tipo, los ocios, los mercados y la economía son globales; se han anulado las distancias entre las culturas; todas las grandes tradiciones religiosas, con sus inmensas riquezas, están presentes en todas partes. Hasta las asociaciones delictivas son globales. Ya no hay fronteras ni muros que puedan detener el aluvión de las aguas de la globalización. Tampoco hay murallas, ni morales ni religiosas, que puedan defender del ímpetu de las ciencias y las tecnologías y de su poder globalizador. No se necesita ser profeta para prever que nada detendrá la marcha acelerada e invasiva de las ciencias y las tecnologías y de la globalización que provocan.

Las sociedades preindustriales, con todas sus maneras de pensar, sentir, organizarse y vivir, irán desapareciendo de la faz de la tierra. Y más nos vale que sea así, porque lo contrario supondría que la humanidad quede dividida en dos bloques: las sociedades cada vez más ricas y poderosas y las sociedades cada vez más pobres y marginadas.

Ya la aparición e implantación de la primera gran industrialización supuso graves dificultades para la religión, pero resistió porque pudo

apoyarse en un sector mayoritario de la colectividad. La propia división interna de los individuos fue soporte para la religión.

En la nueva sociedad mixta, los restos preindustriales han sido barridos de la colectividad e incluso del interior de la mayoría de los individuos. En esta nueva situación, que lo está invadiendo todo aceleradamente, la religión está haciendo colapso. Ya no se trata de crisis, sino de verdadero colapso.

La gran mayoría de los jóvenes no quieren saber nada de la religión. Para ellos, la religión no es ni tan siquiera un problema. Ni la consideran ni la combaten, es sólo cosa de tiempos pasados y de generaciones pasadas. Algo parecido les ocurre a los menores de 45 años. Las clases profesionales y los intelectuales también han abandonado en masa las iglesias. Las mujeres, que habían sido el reducto de la religión, también están desertando de ella. Incluso las generaciones mayores prescinden de la práctica.

Las iglesias están vacías, el clero es anciano y ha perdido su prestigio cultural e incluso religioso.

Este colapso es general en todas las tradiciones religiosas europeas, no es sólo cuestión de los católicos, es también un fenómeno que afecta a protestantes y judíos. El islam parece resentirse menos en Europa, porque los problemas de identidad cultural y los problemas de la integración en las naciones europeas atenúan la crisis, aunque también el islam ya ha empezado a sentirla.

Y el colapso axiológico no afecta sólo a las religiones, y a todo lo que ellas suponen, sino también a las ideologías. El colapso del socialismo real de los países soviéticos es paradigmático. Después de él, resulta indefendible lo que fue el núcleo del proyecto socialista: la socialización de los medios de producción. Los ideales del socialismo europeo, desde entonces, ya no forman un conjunto ideológico coherente y se han reducido a un manojo de postulados axiológicos de solidaridad, de justicia, de equidad, de defensa de las clases menos favorecidas, de defensa del medio, de la libertad, de la democracia.

Tampoco la ideología liberal ha salido mejor parada. Sólo le quedan unos principios pragmáticos de funcionamiento, reforzados por la crisis definitiva del socialismo real: el mercado para regir las relaciones económicas, la democracia para regir las relaciones sociales, la propiedad privada, la iniciativa individual y la competitividad como motor de la economía y de la vida colectiva, y poco más. La herencia completa de las

sociedades preindustriales y de las primeras sociedades mixtas se nos ha venido abajo.

En la nueva situación de cambios acelerados en todos los órdenes, el colapso de los sistemas axiológicos heredados, la convivencia de toda la diversidad de culturas, las grandes transformaciones sufridas en corto espacio de tiempo, la dinámica de las nuevas sociedades que viven y prosperan creando continuamente nuevas ciencias y nuevas tecnologías, nuevos productos y nuevos servicios, nos han hecho comprender que todas nuestras maneras de pensar, sentir, organizarnos y vivir son construcción nuestra; que nada nos viene de los cielos, ni tampoco de la naturaleza misma de las cosas.

En estas circunstancias, ya es un hecho, reconocido o no reconocido, que nuestro mundo axiológico, base y fundamento de todas nuestras restantes construcciones, arranca de unos postulados propuestos por nosotros mismos, en torno de los cuales se ha logrado el consenso, si no universal, sí muy generalizado. Esos postulados son los derechos humanos; desde ellos se construyen proyectos en todos los niveles, desde los más generales propios de los países hasta los más particulares propios de organizaciones e individuos. Esos postulados y esos proyectos no tienen otra garantía que nuestra calidad como individuos y como grupos.

Debemos llegar a postulados comunes, formulados de forma que respeten el espíritu de las diversas culturas y que permitan una pluralidad de proyectos, de acuerdo con las diferentes culturas, sin despotismos de unas culturas sobre otras. Las sociedades dinámicas, las llamadas sociedades del conocimiento o de la información, no imponen ninguna forma de vivir, pueden realizarse con muy diversos postulados y muy diversos proyectos. Han nacido y tuvieron sus primeros desarrollos en las sociedades occidentales de estructura capitalista, pero se han extendido ya a otros ámbitos culturales. Hoy están dirigidas y regidas por un sistema competitivo y capitalista, pero podrían adaptarse a otros proyectos de vida.

Que todos los niveles de la vida humana, tanto colectiva como individual, sean construcción nuestra, llevada a acabo por nuestra propia cuenta y riesgo, no es sólo un saber de las elites; la totalidad de la población de las sociedades desarrolladas sabe, explícita o implícitamente, que las cosas son así. Puede afirmarse que es un sentimiento general de nuestras sociedades que todas las cuestiones humanas, en todos sus niveles, están exclusivamente en nuestras manos. Y estas ideas y sentimientos no son

fruto de una indoctrinación de la educación o de los medios de comunicación, es una consecuencia, como he indicado, de los cambios acelerados que hemos sufrido, de nuestro modo de sobrevivir en este planeta y de la globalización.

Supuesto esto, parece razonable pensar que estos hechos afectarán profundamente a las maneras como se cultivó la espiritualidad en la larga sociedad preindustrial y a los equilibrios a que se llegó, después de tantos enfrentamientos y luchas, en las primeras sociedades mixtas.

Parece lógico que si las maneras de vivir, pensar, sentir, actuar y organizarse cambian radicalmente, lo haga también la manera de concebir y vivir la espiritualidad. El tránsito de las sociedades preindustriales, en las que nacieron y se desarrollaron las religiones, a las sociedades de innovación y cambio supone una transformación radical. Sería lógico que eso se manifieste también en forma drástica en la manera de representar y vivir esa dimensión de la vida humana que, a falta de un término mejor, llamamos espiritualidad.

Vivir y prosperar desde la innovación continua ha tenido dos grandes consecuencias: la primera consiste en la generalización de la nueva epistemología, según la cual todos los niveles de nuestra vida son construcción nuestra, tanto los conceptuales como los axiológicos u organizativos. La epistemología no es sólo una disciplina teórica; es también una forma colectiva de pensar y sentir.

Tanto nuestros modelos conceptuales, como nuestros modelos axiológicos, están siempre, de una forma u otra, dirigidos a la acción, porque están construidos por unos vivientes necesitados, en definitiva, están al servicio de la necesidad.

La segunda consecuencia estriba en que debamos vivir cambiando continuamente nuestra interpretación y valoración de la realidad, nuestras formas de trabajar y de organizarnos, sin fijaciones en ninguna de las dimensiones de nuestra vida.

Tenemos que vivir, pues, sin creencias, porque las creencias fijan la interpretación, la valoración, la organización y el modo de vida, aunque sólo sea en puntos esenciales.

Esta doble consecuencia, ineludible mientras se viva en sociedades plenamente industrializadas, cuyo motor es la continua innovación en saberes y tecnologías, servicios y productos, es contraria a la sobrevivencia de la religión.

Entendemos aquí por «religión» un conjunto de narraciones sagradas, símbolos, mitos y rituales que generan y soportan un sistema de creencias, que viene a resultar en un proyecto de vida colectiva e individual y que, a la vez, es un sistema de representación e iniciación a la dimensión absoluta de la existencia. Todo ese conjunto se tiene por revelado por Dios y, por tanto, intocable e inalterable.

Se puede vivir con la certeza y el sentimiento de que todo nos lo debemos hacer nosotros mismos, por nuestra propia cuenta y riesgo, y tener religión. Algunos lo hacen. Pero ésa es una situación esquizofrénica que a medio plazo no podrá durar y menos pretender hacerse general.

Vamos a estudiar la naturaleza de las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos y sus transformaciones, para comprender mejor lo que está ocurriendo con las religiones, tanto en su colapso mayoritario como en su resurgir integrista. Si podemos comprender lo que está sucediendo, comprenderemos mejor hacia dónde vamos. Es decir, cuál sería la forma de cultivo de la espiritualidad congruente con las nuevas circunstancias culturales. Si queremos analizar la situación convenientemente no cabrá partir de creencias, ni religiosas ni laicas. Nos esforzaremos por no dar nada por supuesto.

Hemos de tener en cuenta dos tipos de datos:

1. Todas las culturas preindustriales tuvieron religión o algo equivalente. Sólo cuando se inició la industrialización las religiones empezaron a tener serios problemas con la sociedad. Antes ya los habían tenido con los intelectuales europeos, pero con la llegada de la industrialización esos problemas ya no fueron sólo cosa de intelectuales, sino que se presentaron también en el nivel de los grandes colectivos sociales, intelectuales y no intelectuales.

Con la generalización de la industrialización y con la llegada de las sociedades dinámicas de innovación, las religiones colapsan. Sin embargo, y a pesar de ese colapso, la búsqueda espiritual continúa. Es minoritaria; siempre la búsqueda espiritual fue minoritaria.

2. Los humanos tenemos un doble acceso a lo real: un acceso a la realidad en función de nuestras necesidades, relativo; y otro tipo de acceso a lo real independiente de nuestras necesidades, absoluto. Esto es un hecho y veremos su explicación. Y no es un hecho accidental, sino central, esencial a nuestra especie. Esta dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real es la que cultivó la religión. Debe poder cultivarse de otras formas, de lo

contrario resultaría que nuestra especie no es capaz de vivir adecuadamente más que en condiciones de vida preindustriales.

La noción de espiritualidad, en el sentido de dimensión sutil de la existencia, apuntaría en esta dirección. ¿Qué puede haber más sutil, para un pobre animal viviente, como nosotros, que la dimensión absoluta de la realidad?

En esta investigación partiremos de nuestra peculiar condición de animal que vive en grupo y que habla. Partiremos de estos datos y de sus implicaciones, para intentar comprender cuál es el papel de las culturas. Las culturas son hechos propios de este tipo de vivientes. Intentaremos comprender también lo que ocurre en los cambios culturales. Estudiaremos la relación que hay entre las religiones y las culturas así como las consecuencias que se derivan de los cambios culturales para la forma de concebir y vivir la dimensión absoluta de la realidad, la dimensión espiritual.

Nuestras reflexiones no podrán suponer que los cambios que estamos sufriendo y el tipo de sociedad a la que hemos ido a parar sea la consecuencia de una decadencia. Quien parte de ese supuesto lo hace desde un juicio previo que es un prejuicio. Quien parte de un prejuicio no tiene ninguna posibilidad de comprender. Quien no acepta, no comprende.

Los seres humanos de todas las culturas están hechos del mismo material. Todas las culturas están construidas por y para seres egocentrados y depredadores. En este sentido, todas las culturas están igualmente alejadas y distantes de las exigencias de la espiritualidad y del amor que ésta implica.

En la situación cultural a la que hemos ido a parar, fruto de siglos de marcha, hay algo inevitable: ir a desembocar en una sociedad de innovación y cambio continuo, sin heteronomías, autónoma, sin creencias y global. Y también hay algo evitable: las nuevas sociedades son libres para construir un tipo de sociedad u otro, un proyecto colectivo u otro.

Con los medios científicos y técnicos de que disponemos se pueden construir muchos tipos de sociedades. Las sociedades globales y científico-técnicas de innovación no tienen que ser forzosamente, ni mucho menos, sociedades neoliberales en las que se explota a las personas y al medio.

Las nuevas sociedades también son libres para cultivar las dimensiones humanas que en el pasado cultivaron las religiones o para dejarlas en completo barbecho, con los riesgos y la pérdida que eso comportaría. Lo que no podrán hacer, globalmente y a medio plazo, es intentar mantener

vivas las religiones fuera del contexto cultural, social y económico en que nacieron, se desarrollaron y vivieron durante milenios.

PRIMERA PARTE
Los modelos culturales de la sobrevivencia humana

CAPÍTULO
I La cultura, un invento biológico

LA CONDICIÓN FUNDAMENTAL DE NUESTRA ESPECIE: SER UN VIVIENTE CULTURAL

Para nuestra especie, la cultura es la forma de ser viviente. La cultura nos diferencia de los restantes vivientes, pero también nos alinea con ellos. Nos distancia de todas las especies vivientes, pero el análisis de la naturaleza de la cultura nos muestra nuestra humilde condición de vivientes entre los vivientes.

Todos los vivientes tienen una manera de determinar su comportamiento con relación al medio. La humanidad está también sometida a esa rigurosa ley.

La manera de determinar la relación con el medio de todas las especies vivientes, excepto la nuestra, es genética. Cada especie tiene determinado genéticamente lo que es su mundo y su comportamiento en ese mundo. Cada especie debe saber qué es real para ella y que no lo es, cómo tiene que actuar en cada momento y qué debe evitar. Y ha de saberlo sin posibilidad de duda, con claridad y decisión, porque le va la vida en ello.

En nuestra especie, la determinación última la realiza la cultura.

Sin cultura no somos animales viables. La cultura es la manera específicamente humana de adaptarnos al medio. Tiene una función biológica.

La cultura ha de establecer, de forma cierta e indudable, qué tenemos que pensar y sentir, cómo debemos organizarnos y actuar. Ha de proporcionarnos modelos de interpretación y valoración del mundo y de nosotros mismos, así como cuadros de motivaciones que aseguren, de forma eficaz, nuestra supervivencia. Ha de ser un conjunto de estructuras axiológicas porque debe estructurar a un viviente en su medio; y las relaciones de los vivientes con sus medios siempre deben tener una forma de estímulos y respuestas.

Es necesario interpretar los elementos no axiológicos de las culturas desde su función primaria. Todo saber, incluso el saber científico más sofisticado, es el saber de un viviente que tiene por objeto vivir. Aún el actuar más desinteresado se ha de leer sin olvidar su base interesada.

Por la función biológica que la cultura debe cumplir, ella puede enclaustrar. La cultura tiene que determinar, de forma cierta e indudable, cuál es nuestro mundo y cómo debemos comportarnos en él. Y tiene que hacerlo con la misma claridad y decisión que la determinación genética lo hace en los animales. Si nuestra relación con el medio no fuera precisa y clara, amenazaría nuestra supervivencia.

Para poder cumplir con claridad y sin indecisiones esa función, cada cultura tiene que excluir con radicalidad todas las posibles alternativas, cualquier otra forma de cultura es error, falsedad, maldad. Sólo la propia es cultura verdadera, las otras son bárbaras. Sólo ella es el patrón de verdad, realidad y valor; cualquier cultura diferente tiene que ser excluida, incluso antes de conocerla. El pasado se interpreta como una marcha progresiva hacia la propia cultura; y el futuro como el perfeccionamiento de esa misma cultura.

Las culturas actúan de esta forma no por criterios racionales o de valor, lo hacen por necesidad funcional. Esa necesidad funcional implica una epistemología: la realidad es lo que la cultura establece que es.

Es cierto que la cultura va más allá de la función de pura sobrevivencia. Ése es un dato que hay que recoger y respetar, sin intentar reducirlo. Pero incluso ese dato irreductible hay que interpretarlo e insertarlo en la función primaria de la cultura.

Somos animales vivientes, aunque peculiares, de esta tierra. No hemos bajado del cielo. Mantener esta idea ante la mente nos librará de muchas desviaciones, ensoñaciones y errores.

La cultura es un invento de la vida para acelerar su adaptación al medio. Podríamos decir que la vida da con un procedimiento que le permite adaptarse rápidamente a las alteraciones y modificaciones del medio sin alterar la morfología, que exigiría millones de años, sin alterar la condición sexual, ni la condición simbiótica. Crea la lengua como instrumento para producir las acomodaciones al medio, manteniendo una base biológica inmutable.

La lengua, o mejor, la competencia lingüística es un invento biológico, es una sofisticación del sistema de comunicación que permite la aparición de la cultura como instrumento para responder a las modificaciones del medio o crearlas, si conviene, sin precisar modificación morfológica ninguna.

Las restantes especies animales se adaptan morfológicamente a las modificaciones del medio, llegando incluso a mutar de especie a través de

millones de años. En nuestro caso, la vida crea un procedimiento que le permite adaptarse rápidamente sin cambiar de especie. Para conseguirlo determina genéticamente nuestra condición morfológica, nuestra condición sexual y simbiótica y nuestra condición de hablantes. Deja indeterminado, en cambio, cómo hemos de vivir en el medio, cómo ejercer la sexualidad y la cría, cómo organizar la simbiosis. Pero nos proporciona el instrumento, el habla, con el que cabe construir todo eso que nos falta para ser animales viables.

EL TRÁNSITO DE LA VIDA DE UNA ESTRUCTURA BINARIA A UNA TERNARIA. LA DOBLE EXPERIENCIA DE LA REALIDAD

El esquema de lectura y valoración de la realidad que hace la gran familia de nuestros parientes, los animales, es rígidamente dual: por un lado, el cuadro de necesidades específicas, y por otro, la lectura y valoración de la realidad desde ese cuadro de necesidades. Todo ello fijado genéticamente, con un corto margen de aprendizaje en algunas especies.

Los animales están encarcelados en esa interpretación dual de la realidad: *sujeto de necesidades / mundo correlato a ese cuadro de necesidades*. Están encarcelados en esa lectura necesaria que la vida hace de la realidad; cada especie tiene una cárcel específica y para todos, el cerrojo es genético. Los animales no pueden cambiar de mundo, ni de necesidades, sin cambiar de especie; y ésa es una tarea que requiere millones de años. Para lograrlo deben cambiar su programa genético y su morfología.

En nuestra especie, la vida encontró una solución más hábil y rápida: sustituir la estructura binaria de la relación con la realidad, por una estructura ternaria. La estructura ternaria será: *sujeto de necesidades / lengua / mundo correlato a las necesidades*.

El habla es una sofisticación del sistema de comunicación. Los hombres nos relacionamos con el mundo hablando entre nosotros. La comunicación entre sujetos necesitados se convierte en el intermedio entre el viviente y su mundo. Gracias a esta mediación de la lengua podemos distinguir entre lo que es el significado de las realidades para nosotros, como vivientes, y lo que son las cosas en sí mismas.

Como consecuencia de esta estructura ternaria se produce una doble experiencia de la realidad: una configurada en función de nuestras necesidades, como sucede con los demás animales; y otra que no está en función de nuestras necesidades, no relativa a ellas. Por ese segundo acceso a la realidad, ésta se nos presenta como independiente de toda relación con nosotros, como estando ahí autónomamente, como absoluta.

La experiencia relativa de la realidad se nos muestra como estímulo para nuestra actuación, como significado para nuestra vida, como valor de

supervivencia. La experiencia absoluta de la realidad se nos presenta como ser y valor sin relación con nuestras necesidades, como separada, *ab-soluta* de (suelta de) toda relación con nosotros, como estando ahí, en sí misma.

Esta experiencia absoluta de la realidad no es una experiencia trascendental, como lo sería la experiencia de una realidad más allá de este mundo. Es la experiencia de este mismo mundo, al que tenemos acceso con nuestros sentidos, con nuestra mente y con nuestra acción, pero visto, comprendido y sentido como existiendo y valiendo con total independencia de nosotros y de cualquier relación con nosotros.

Éstos son los rasgos de nuestra experiencia absoluta de la realidad:

1. Aunque se trata de una experiencia absoluta de la realidad, es realizada por un viviente,

2. es el resultado de una innovación de la vida: la estructura ternaria, y

3. su utilidad para la vida consiste en impedir que nos quedemos enclaustrados en una única lectura de la realidad.

Analizaremos este punto dentro de un momento.

Ahora bien, esa experiencia absoluta de la realidad se muestra como un mar sin fronteras en el que es posible adentrarse más y más profundamente. La experiencia absoluta de la realidad rompe las barreras que encierran a un animal viviente en el círculo cerrado de sus necesidades. Más allá de esas fronteras se hace posible la ciencia, el arte, la filosofía, el interés por las realidades que no busca sacar provecho de ellas.

La experiencia absoluta de la realidad abre la mente a otro tipo de conocimiento de la realidad y abre la sensibilidad y el corazón a un amor por las cosas y las personas no egocentrado. El interés y el amor desde el sujeto de necesidades son siempre un amor y un interés egocentrados porque tienen siempre al sujeto de necesidades como referencia; el interés y el amor desde más allá de esa frontera son desegocentrados, gratuitos.

La experiencia relativa de la realidad proporciona un conocer y un sentir relativos, interesados; la experiencia absoluta de la realidad proporciona un conocer y un sentir absolutos, gratuitos.

¿Cómo se consigue, por efecto de la estructura de la lengua, la doble experiencia de la realidad?

La lengua construye un artificio muy ingenioso: traslada el significado que tienen las cosas para nuestra vida de seres necesitados, de las cosas mismas a un soporte acústico, que es una estructura fonética.

El valor, el significado que tienen las cosas para los vivientes, para todos con la excepción humana, está adherido a las cosas; la lengua separa ese significado adherido a las cosas mismas para adherirlo a una estructura fonética. Eso son las palabras: una estructura fonética, dotada de un significado —que es la utilidad de las cosas para nuestra sobrevivencia— arrancado de una realidad cósmica, y que hace referencia a esa misma realidad.

Así, la lengua, como sistema de comunicación intersubjetivo, hace circular señales acústicas, cargadas de significado, que se refieren a cosas y personas. La terna será, pues,

1. los sujetos de necesidad,
2. el mundo de los seres, cosas y personas,
3. las palabras cargadas con el significado de esas cosas y personas para nosotros que somos unos vivientes.

Con este artificio se ha separado a las cosas y personas de sus significados. Por esa separación podemos comprender y sentir que las realidades no se identifican con el significado que tienen para nosotros; que el significado que las realidades tienen para nosotros es una cosa, y las realidades otra. Comprendemos y sentimos, a diferencia de los restantes animales, que las cosas no son su significado para nosotros, que son independientes de ese significado que nosotros les damos, que son absolutas.

Las cosas que existen tienen significado para nosotros, como vivientes necesitados que somos, pero no son ese significado. Puesto que no son ese significado, pueden tener otros significados, si las condiciones de nuestra vida varían. Y comprendemos que las realidades tienen otro significado para las distintas especies animales. Cosas que son enormemente significativas para nosotros, no lo son para ellos, y a la inversa. Algo semejante puede decirse del significado de las realidades para las diferentes culturas.

Así, la estructura de la lengua es el origen de nuestra doble experiencia de la realidad. La lengua rompe el enclaustramiento binario en el que la vida encerraba a cada especie viviente, gracias a que proporciona una experiencia absoluta de la realidad.

NUESTRA CUALIDAD ESPECÍFICA

La vida, en nosotros los humanos, introduce una doble modificación, que son dos aspectos de un mismo invento biológico: deja nuestra naturaleza definitiva indeterminada e introduce la condición del hablante. Ese doble rasgo, que son dos aspectos del mismo fenómeno, se convierte en lo característico de nuestra especie.

Tener una naturaleza fijada quiere decir:

— tener unas condiciones fijadas de actor en un medio,

— tener un medio fijado, tanto en lo que se refiere a las acotaciones objetivas del medio, como en lo referente al valor estimulativo de esas acotaciones, y a las acciones de esos actores,

— tener fijadas las relaciones intraespecíficas y las extraespecíficas, la organización del grupo, la forma de relación sexual y el modo de llevar adelante la crianza.

Nosotros no tenemos nada de eso fijado. Sólo tenemos fijada:

— nuestra fisiología,

— nuestra condición sexual,

— nuestra condición simbiótica

— y nuestra competencia lingüística.

La forma concreta de nuestro hablar, de nuestra sexualidad, de nuestra organización colectiva y familiar, no está fijada, ni lo está la lengua concreta que hemos de hablar.

Por consiguiente, nuestra naturaleza es no tener fijada nuestra naturaleza. Es una no-naturaleza.

No la tenemos fijada porque somos hablantes y porque contamos con una doble experiencia de la realidad y de nosotros mismos. El habla es un instrumento para que completemos nuestra indeterminación genética, según las circunstancias; y la experiencia absoluta de la realidad nos mantiene abiertos en todo momento a posibles modificaciones de nuestra condición natural, cuando sea conveniente.

Tener una *naturaleza no-naturaleza* y tener una *doble experiencia de la realidad*, que son dos aspectos de la misma innovación de la vida, es nuestra *cualidad específica*. Eso es lo que nos diferencia de las restantes especies animales.

Si perdiéramos nuestra doble experiencia de la realidad, perderíamos a la vez nuestra naturaleza no-naturaleza y nos veríamos reducidos a las condiciones de los restantes animales. Pero, por otra parte, nuestra condición de hablantes nos despertaría, una y otra vez, y nos empujaría a esa doble condición de vivientes sin una naturaleza fijada y de vivientes abocados a una doble experiencia de la realidad.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA «NATURALEZA HUMANA» VIABLE

Así pues, nuestra condición de hablantes, y la doble experiencia de la realidad que conlleva, que es mental, sensitiva y perceptiva, nos hace posible realizar unos cambios que en las restantes especies animales equivaldrían a un cambio de especie.

Crear culturas es crear naturalezas humanas viables en unas condiciones determinadas. Culturas diferentes son mundos diferentes y actores diferentes; son equivalentes a especies diferentes.

En el pasado creamos los mundos de interpretación, valoración y acción que necesitamos para vivir en unas condiciones de vida determinadas. Esos mundos funcionaron como intocables durante milenios, porque teníamos que vivir en sociedades preindustriales, cuya supervivencia se basaba en hacer lo mismo durante largos períodos de tiempo. Cualquier alteración era un riesgo.

Durante la larga etapa preindustrial de la humanidad, hicimos varios de esos cambios drásticos, que luego estudiaremos, pero no fuimos nunca conscientes de que éramos nosotros mismos los constructores, porque las construcciones se hacían a lo largo de grandísimos espacios de tiempo. Y era bueno que no fuéramos conscientes de ser nosotros mismos los constructores, porque de lo contrario esos modos de vida no hubieran podido funcionar como intocables y era preciso que se los considerara así.

¿Cómo se hacían esas construcciones que nos dotaban de una naturaleza viable, en unas condiciones determinadas de vida?

Las primeras construcciones culturales de nuestra especie fueron preindustriales y duraron muchos miles de años.

Vamos a verlo en concreto, analizando las cuatro grandes familias de culturas preindustriales: las de los cazadores-recolectores, las de los horticultores, las de los agricultores de riego y las de los ganaderos.

Antes de entrar en esa tarea, se me permitirá un preámbulo: el habla humana tiene dos formas de funcionamiento. La primera es lo que podríamos llamar *el habla constituyente*. Es la forma de habla que construye el programa que concluye y completa la indeterminación

genética. El habla constituyente es como un *software* que establece la naturaleza humana concreta para unas condiciones de vida determinadas.

La segunda forma de habla es la que correspondería al uso cotidiano del programa, es decir, al desarrollo de la vida y de la comunicación, dentro del programa constituyente.

El habla constituyente tendrá que ser siempre axiológica, porque debe programar a un viviente necesitado en un medio dado, y ha de hacerlo de forma que le estimule a satisfacer sus necesidades y vivir.

Así pues el habla constituyente tendrá que construir:

— un medio axiológico estimulante, un mundo,

— un actor motivado frente a ese medio concreto,

— unos modelos de relación social que aseguren la colaboración, la simbiosis y la procreación,

— unas motivaciones para la cohesión.

El habla constituyente habrá de proporcionar, también, un sistema de representación y cultivo de la experiencia absoluta de la realidad.

Y, por último, deberá asegurar la permanencia del sistema de programación a lo largo del tiempo.

El habla constituyente debe abarcar las dos dimensiones de nuestra experiencia de la realidad, por una doble razón: primero porque esas dos dimensiones están ahí, y segundo porque es la manera de mantener flexible y abierta la cultura, apta para posibles modificaciones.

El habla constituyente, durante la larga etapa preindustrial de la historia de la humanidad, hasta la llegada de las sociedades industriales, usó, como habla constituyente, narraciones cargadas de contenido axiológico. Esas narraciones, los mitos, iban acompañadas por acciones rituales.

Una mitología estaba formada por un gran conjunto de narraciones, subdividas en subconjuntos. Cada uno de esos subconjuntos debía programar un ámbito de la vida del colectivo y de los individuos. Las mitologías debían establecer:

— la interpretación del medio,

— las motivaciones para actuar en él,

— cómo actuar en él: las diversas formas de trabajo,

— el modo concreto de practicar la sexualidad y cómo llevar adelante la crianza,

— los modos de organización social y su motivación,

— y finalmente, las maneras para mantener, imponer y actualizar el lenguaje constituyente.

Cada mitología comportaba unos rituales y unos símbolos centrales que se hacían patentes y explícitos en las acciones rituales.

La recitación periódica de los mitos, la práctica, también periódica, de los rituales y la importancia colectiva de los símbolos tenían la finalidad de implantar y mantener vivo, en la conciencia de todos y cada uno de los miembros de una sociedad, el programa colectivo que proporcionaba una naturaleza viable en unas condiciones de vida determinadas.

Las narraciones y rituales proporcionaban, asimismo, los medios para representar y vivir colectivamente la dimensión absoluta de la realidad.

CAPÍTULO II
La estructura cultural de las sociedades preindustriales

EL MÉTODO DE ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DE LOS SISTEMAS MÍTICOS

Estudiar la estructura de los sistemas míticos es estudiar la estructura de la cultura de las sociedades preindustriales.

Partimos de la hipótesis de que la cultura de un grupo equivale a un programa que incluye un sistema de comprensión y valoración de la realidad, un sistema de actuación en el medio y un sistema de relación social. Por consiguiente, ha de haber una estrecha relación entre el modo de vida de los grupos y su sistema cultural.

Nos sugiere esta hipótesis unos datos presentados por la etnología, la antropología cultural, la historia y la historia de las religiones: se comprueba un paralelismo constante entre los modos de vida (formas laborales y sociales con las que se obtiene lo necesario para vivir) y las culturas correspondientes. Los pueblos que viven de lo mismo, v. gr. de la caza y la recolección, poseen unas mitologías enormemente parecidas, más allá de su situación en el tiempo y en el espacio. Lo mismo ocurre si los pueblos viven de la horticultura, la agricultura de riego o el pastoreo.

En las culturas preindustriales, los patrones colectivos de comprensión, valoración y actuación se expresan en narraciones sagradas que llamamos mitologías.

Un adecuado análisis semántico de esas narraciones nos permite constatar que las mitologías pertenecientes a un mismo modo de vida poseen estructuras semánticas profundas que son idénticas, aunque las narraciones sean muy diferentes superficialmente. Hay un gran parecido superficial que, aunque con diferentes personajes y diferentes historias de esos personajes, tras un análisis detenido, revela una identidad estructural en un nivel más profundo.

Cuando se cambia de modo de vida, por ejemplo cuando se pasa de la caza-recolección a la agricultura de lluvia, o se pasa de la agricultura de lluvia a la de riego, se modifican en la misma dirección los mitos, símbolos y rituales. A cada forma diferenciada de vida preindustrial corresponde, de manera constante, un tipo de mitología, simbología y ritual. Siempre que se presente el modo de vida cazadora-recolectora, se presentará la mitología,

simbología y ritual cazador-recolector, con idéntica estructura profunda. Lo mismo puede decirse de los restantes modos de vida preindustrial.

Estos datos nos sugieren una estrategia de investigación.

El método deberá consistir en conducir un doble análisis en paralelo: análisis semántico de las mitologías y un análisis antropológico del sistema laboral y social del grupo correspondiente.

Cuando un grupo humano abandona los modos preindustriales de vida, disminuye para él la validez de los mitos, los símbolos y los rituales. Eso es lo que se ha podido comprobar con la industrialización.

Estos análisis nos permitirán comprender la relación que hay entre una manera concreta de vivir preindustrial, por ejemplo, vivir de la caza y la recolección, y su sistema mitológico correspondiente. Si diéramos con esa relación clave, podríamos saber cómo se construyen las mitologías y por qué cambian. Si averiguáramos esto, sabríamos cómo se construyen las representaciones de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, cómo se fomenta su cultivo y por qué cambian esos sistemas de representación. *Eso equivaldría a saber cómo se construyen las religiones y por qué cambian.*

Antes de entrar en los análisis mitológicos, se me permitirá hacer unas pocas precisiones metodológicas.

Las unidades semánticas, las palabras, tienen una estructura analizable en unidades menores, así como un átomo es analizable en partículas. Las narraciones tienen una estructura analizable en actantes y funciones.

El conjunto de narraciones que forman una mitología consta de unas narraciones centrales y otras que son periféricas. Cada narración, a su vez, tiene un núcleo central y secciones periféricas. Lo mismo cabe decir del conjunto de series operativas con las que un pueblo sobrevive: hay series operativas centrales, las acciones centrales con las que se sobrevive, y series operativas periféricas en las que, en cada una, hay unos momentos centrales y otros momentos periféricos.

Las narraciones, los mitos, los símbolos y los rituales poseen una estructura narrativa superficial y una estructura profunda.

Los análisis nos permitirán comprender que la *operación central* con la que un grupo humano sobrevive se convierte en la *metáfora central* desde la que se ordenan, se interpretan y se valoran todas las realidades de la vida. Desde esa misma metáfora central se concibe y expresa la misteriosa experiencia absoluta de la realidad.

La metáfora central es el modelo o paradigma desde el que se estructura la totalidad del material narrativo y ritual. Desde él, también, se ordenan la actuación en el medio y la organización del grupo.

Supuesta nuestra condición animal, es lógico que aquello que constituye la estructura de la acción central, v. gr. cazar, con la que conseguimos sobrevivir, se convierta en patrón de interpretación y valoración de lo que consideramos realidad y valor.

Es lógico que cuando cambia *la acción central* con la que se sobrevive, v. gr. se pasa de la caza al cultivo, se transforme *la metáfora central* o paradigma, y varíe la totalidad de la mitología y los rituales y, con ellos, las formas de interpretar y valorar la realidad, organizarse y vivir, y que asimismo cambie la forma de representar y vivir la dimensión absoluta de la realidad.

La metáfora central o paradigma es siempre axiológica porque ¿qué hay más cargado de valor que aquella operación con la que se sobrevive? Con ese paradigma cargado de valor se construirá un mundo axiológico.

Cuando se empiece a vivir de la industria, la acción central será científica y tecnológica, por tanto abstracta. No podrá funcionar como metáfora central y se quebrará así un procedimiento milenario de construir un programa colectivo; un programa que era, a la vez, una religión. Consiguientemente, entrarán en crisis las mitologías y las religiones.

LA ESTRUCTURA DE LAS CULTURAS DE LOS CAZADORES-RECOLECTORES

Vamos a comprender mejor lo expuesto utilizando la metodología propuesta en el análisis de las mitologías y rituales de los pueblos cazadores-recolectores.

Para sobrevivir individual y colectivamente, las sociedades cazadoras han de desarrollar unas cuantas series de operaciones.

En primer lugar, deben practicar la caza. Ése es el centro de su vida económica. Las *actividades que requiere la caza* se organizan en una sucesión de momentos de actuación, ordenados entre sí de forma que constituyen una serie.

Las actuaciones de la recolección forman otra serie. Todo lo conducente a *la procreación y educación de la prole*, de la que depende la supervivencia del grupo, forma otra.

Además de estas series, conducentes directamente a la supervivencia de los individuos y del grupo, se da otra serie de actuaciones orientadas al *asentamiento en el grupo de los principios culturales* que lo cohesionan y lo mantienen en un concreto modo de vida. Ésta es la serie de programación y reproducción del modelo mitológico.

Por tanto, el complejo de actuaciones que un grupo humano ha de realizar en su medio para sobrevivir convenientemente puede, pues, descomponerse en un conjunto más o menos amplio de series perfectamente diferenciadas que forman, cada una de ellas, un todo organizado.

El conjunto de las series se ordena en un todo, en el que no todas las series tienen el mismo peso ni la misma trascendencia para la supervivencia del grupo. En la sociedad cazadora y recolectora, el grupo vive preponderantemente de la caza y subsidiariamente de la recolección. Por tanto, la serie «caza» será la serie central y la serie «recolección» será la serie periférica. Las correspondientes a la «educación de la prole» y al «mantenimiento y transmisión del sistema cultural» estarán inevitablemente mediatizadas por las series gracias a las cuales se vive en el medio.

Demos un paso más en el análisis: no todos los momentos de actuación en el seno de una serie revisten la misma importancia. Si tomamos la serie

central «caza» podremos encontrar en ella los siguientes momentos: fabricación de armas, preparación de las armas antes de la caza, preparación psicológica de los cazadores, rastreo, muerte del animal, acarreo, despiece, distribución, preparación culinaria, comida.

De todos estos momentos de la serie «caza» hay unos centrales y otros periféricos. Los primeros son matar y comer lo muerto; los segundos son los restantes.

Tenemos, pues, que el conjunto de actuaciones de los cazadores-recolectores puede dividirse en series diferenciadas y organizadas entre sí como centrales y periféricas, y que cada serie, a su vez, se organiza en momentos centrales y momentos periféricos.

Analicemos ahora la estructura de su cultura, que es la estructura de su mitología.

La mitología se expresa en un conjunto de narraciones y rituales que puede descomponerse en varios complejos míticos ordenados por temáticas. El análisis de las mitologías cazadoras nos permite descubrir los siguientes complejos míticos:

— Narraciones que hablan de la caza y de su origen.

— Narraciones que hablan de la recolección y de su origen.

— Narraciones que hablan de los antepasados y del origen de los usos y costumbres del grupo.

— Narraciones que hablan de los rituales y de su origen.

Estas narraciones forman el cuerpo central de las mitologías cazadoras-recolectoras. Hay, además, otras narraciones llamadas etiológicas, que sirven para dar razón de los rasgos de algunos animales, de los accidentes del terreno, etcétera. Dichas narraciones conformarían un segundo círculo de periferia. No las tenemos en cuenta porque no resultan especialmente significativas para nuestro análisis.

Todas las actividades importantes para la supervivencia del grupo aparecerán en las narraciones mitológicas, porque todas ellas deben ser constituidas y programadas.

La importancia de las series de actuación para la supervivencia nos orienta respecto a cuál de esas series es central y cuál es periférica. Si se sobrevive preponderantemente de la caza, ésta constituye la serie central.

Desde el punto de vista de los complejos míticos tenemos que encontrar una estrategia que nos oriente sobre cuál de esos complejos míticos es central y cuál es periférico. La importancia central de la caza ya es una

primera orientación, pero necesitamos otra más intrínseca, propia del nivel mismo de las narraciones mitológicas.

Dos tipos de datos pueden orientarnos en esta búsqueda. Por un lado, las figuras sagradas principales se expresarán en lo que es el valor supremo del sistema, porque la experiencia sagrada se presenta siempre como algo supremo y absoluto. Por otro lado, los rituales más solemnes estarán conectados con las figuras religiosas centrales y unas y otras se expresarán en los ejes centrales del sistema.

Por consiguiente, los complejos míticos centrales vendrán subrayados por los rituales principales y más solemnes y por las figuras sagradas principales. En las mitologías cazadoras-recolectoras, las narraciones subrayadas por los rituales y por las figuras sagradas principales se refieren a la caza.

Con este procedimiento, seremos capaces de saber cuál es la narración central (complejo mítico central) y cuáles son las narraciones periféricas (complejos míticos periféricos).

Una vez situados en la narración central, hay que descubrir en ella cuál es el momento central de la narración y cuáles los periféricos. La narración misma, sin acudir a criterios externos, nos orienta respecto a su momento central. Pero, además, los dos criterios aducidos (ritual central y figuras sagradas centrales), nos permitirán encontrar la narración central, nos permitirán ahora dar con el momento central de la narración.

En resumen, para conocer los ejes del modo de pensar, valorar y actuar de una sociedad preindustrial deberemos analizar cuál es el momento central de su ocupación laboral más importante y relacionarlo con el momento central de la narración mitológica más valiosa.

Una vez encontrada la operación central nos será posible relacionarla con el núcleo central de la mitología, que resultará ser una metaforización de la operación central. La *operación central* nos conducirá a la *metáfora central* desde la que se construirá la totalidad de la mitología, la simbología y los rituales de las culturas cazadoras-recolectoras.

Supuesta nuestra condición animal, es lógico que la acción que nos sustenta en el ser y en la vida se convierta en metáfora, patrón, modelo, paradigma para la interpretación y valoración de todo lo que tiene ser y vida.

Veamos el resultado del análisis de la sociedad de los cazadores-recolectores.

La ocupación de la que depende fundamentalmente la vida de los cazadores-recolectores es la caza. Dentro de la serie de acciones que requiere la caza, el momento central es «matar al animal y comerlo».

Las narraciones mitológicas que nos hablan de la caza ponen al animal muerto violentamente como centro de la narración. Y ese animal muerto, del que proviene la vida, se convierte en metáfora central de interpretación de la realidad.

Dice el mito que del animal muerto proviene el ser y la vida. El animal muerto violentamente es la fuente de todo lo que tiene ser y vida. La representación de la suprema realidad, de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad, es una protovíctima animal. El ritual supremo es la representación y reactualización de la muerte primigenia del animal sagrado, que fue el origen de todo y de toda vida.

Todas las realidades del cosmos proceden de un animal primordial que fue muerto violentamente en el inicio de los tiempos. De sus miembros despedazados proviene el cielo, la tierra, las montañas, los ríos, etcétera.

Por otra parte, de los antepasados proviene la vida fisiológica, el saber práctico, el saber mitológico, las costumbres que aseguran la vida del grupo. Si el grupo quiere subsistir debe respetar las costumbres de los antepasados. Por tanto, también de los antepasados muertos (y toda muerte se interpreta como muerte violenta), procede la vida. Desde este complejo mítico también se concibe la realidad suprema y lo sagrado como antepasado, como ancestro, como muerto.

Es lógico que las dos expresiones descritas, «el animal muerto es fuente de vida» y «los antepasados muertos son fuente de vida», se conjunten, porque las dos están modeladas por la misma metáfora. Esa conjunción se expresa míticamente diciendo que los espíritus de los muertos tienen formas animales y que los animales muertos son ancestros. «Lo muerto», animal o humano, es fuente de vida, es la realidad y lo sagrado.

Desde este mismo patrón se concibe la relación de la pareja humana, de la que proceden los hijos, que son la supervivencia del grupo, como una relación de matar y ser muerto. En el acto sexual, el hombre mata y la mujer es muerta, y de esa muerte procede la nueva vida. Por esta razón la mujer está más próxima que el hombre al ámbito de lo sagrado, que es el ámbito de lo muerto que da vida.

Las narraciones que hablan de la recolección conciben a la tierra como una diosa de la que proceden los frutos que se recolectan. Y los mitos

refieren que esa diosa es un espíritu, es decir, un muerto y, además, que está relacionada con el mundo de los animales, de modo que se la representa como animal.

Puede comprobarse, pues, que la cultura cazadora está estructurada en torno de la acción central, «matar y comer», usada como la metáfora según la cual «la muerte se transforma en vida». Ese patrón funciona como paradigma que estructura toda la comprensión y valoración de la realidad, todo el comportamiento y la organización del grupo, así como la representación de la realidad absoluta, lo sagrado.

Las narraciones mitológicas propias de las culturas cazadoras varían entre los pueblos, cambian sus personajes mitológicos, sus símbolos y rituales, pero la estructura profunda permanece invariable, así como lo es el sistema de vida. Esa estructura profunda puede describirse como «la muerte violenta es fuente de vida» o, formulado en términos conceptuales, los elementos negativos de la vida generan los elementos positivos de la misma.

Así queda claro qué son la estructura profunda y la estructura superficial de una mitología.

Veremos de qué manera funcionan estos principios y estructuras en la figura central de las culturas cazadoras-recolectoras, el chamán. Consideraremos cómo se le concibe, cómo se le representa, cómo se piensa su elección para esa función, su papel en la comunidad, etcétera. Todos los complejos mitológicos de una mitología confluyen en él y ponen de manifiesto que el centro de toda la mitología es la siguiente afirmación: «de la muerte violenta proceden el ser y la vida».

Las mitologías consideradas corresponden a los pueblos cazadores de Siberia y Asia Central, cuya gran variedad lingüística y étnica no supone un obstáculo para que se dé una gran uniformidad cultural entre ellos. Se trata de los dolganes, los yukagir, los goldos, los tchuktchis, los samoyedos, los lapones, y, más al sur, los ainos, los ienissei, los giliak, los itelmes, los koriak, los lamutes. Estos pueblos se dedican preponderantemente a la caza de animales terrestres, de mamíferos marinos o de peces y a la recolección. Algunos grupos poseen rebaños de renos. No domestican a los animales, sino que únicamente los marcan, los agrupan, se los reparten entre los grupos familiares, siguen sus migraciones a las zonas de la tundra en verano y a los grandes bosques en invierno. Asimismo, utilizan a algunos de ellos como animales de carga, después de haberlos castrado.

Los renos se sitúan a medio camino entre el animal salvaje y el domesticado. Se comprende, pues, que los poseedores de rebaños de renos no hayan tenido que desarrollar técnicas especiales para la cría, el mantenimiento y el cuidado del ganado. No puede considerárseles, por consiguiente, como verdaderos ganaderos.

El chamán tiene diversas funciones en las sociedades cazadoras: es médico, adivino, psicopompo, inicia al grupo en la experiencia sagrada, afianza la mitología en el grupo, establece la armonía entre lo sagrado y lo profano y, en ocasiones, ejerce como sacrificador.

Cumple todas estas funciones no en virtud de su estatus jerárquico, sino exclusivamente a causa de su capacidad para el trance extático. Su experiencia extática lo erige en mediador entre el mundo sagrado, el de los espíritus, y el mundo profano.

El primer complejo mítico que el chamán polariza en torno suyo es el complejo de la caza. Supuesto que para las sociedades cazadoras la caza es la principal fuente de subsistencia, el complejo mítico correspondiente deberá tener una importancia capital. El centro de este complejo es el animal muerto. Los mitos afirman que el ancestro del chamán es un «animal-ancestro», lo cual equivale a «animal muerto». Los chamanes poseen varios espíritus zoomorfos. Estos «animalesespíritu» —nueva equivalencia a «animal muerto»— lo asisten durante las sesiones chamánicas.

Cada chamán posee un espíritu tutelar, un espíritu particular, que aparece siempre bajo el aspecto de un animal determinado. Este espíritu recibe el nombre de «animal-madre» porque de él depende la vocación, la vida y la muerte del chamán.

El vestido ceremonial del chamán representa a un animal. El traje es como una máscara que lo transforma en animal. El tambor empleado siempre en las sesiones chamánicas es considerado como un símbolo de este animal con el que el chamán se traslada al mundo de los espíritus, al mundo sagrado. Es como la montura que utiliza en sus expediciones, el ciervo salvaje sobre el que viaja. Yakutos y buriatos lo consideran el caballo sobre el que el chamán viaja al otro mundo. Las tribus mogolas lo llaman el «ciervo negro». Golpeando con violencia su «tambor-animal» o tamborileando prolongadamente consigue el chamán alcanzar el grado de concentración y éxtasis que le permita entrar en el mundo de los muertos.

El chamán recibe su poder de un animal que es su animal-ancestro. La vocación, los poderes, la vida y la muerte del chamán provienen del «animal-madre», que es su «animal-ancestro», su «alter-ego», el alma chamánica en su manifestación zoomorfa.

Logra su éxito en la empresa chamánica gracias a «animales-asistentes», los cuales son espíritus zoomorfos.

Por sus poderes, durante el éxtasis se transforma en un animal muerto lo cual equivale a transformase en un ancestro. Transformase en ancestro, en animal, es entrar en el ámbito sagrado, el ámbito absoluto.

Los muertos, los ancestros, los espíritus y los animales muertos son equivalentes. De ahí procede la vida, la cultura, la salud, y todos los bienes. De ahí procede la posibilidad sobrehumana del hombre.

El chamán es elegido para su misión por un espíritu que se considera el alma del chamán muerto. Ese espíritu elige, ordena y obliga a su descendiente a abrazar su vocación. Por la mediación de ese espíritu puede el chamán «ver» y «oír» como chamán.

El grupo de espíritus que asiste al chamán está constituido por difuntos de su tribu. Esos espíritus auxiliares son los consejeros e intérpretes de las comunicaciones extrasensoriales que el chamán recibe. La influencia benéfica del chamán en la sociedad depende de la mediación de esos espíritus. Entre todos ellos el del chamán difunto, del que depende la vocación y la vida del chamán, ocupa un lugar central. Es él quien obliga a los demás espíritus a prestar su ayuda al chamán. Todas las capacidades que éste detenta proceden del espíritu que le posee y de los restantes espíritus auxiliares.

Cuando el chamán entra en éxtasis, comienza a comportarse, por medio de gestos y sonidos, como el animal correspondiente al espíritu concreto que le ha poseído.

El segundo complejo mitológico relacionado con el chamán es el del árbol.

Cada chamán posee un «árbol chamánico», que nace con la vocación del chamán y que debe ser abatido a su muerte. Entre los goldos, el primer chamán recibe los instrumentos mágicos del «árbol de la tierra» que es el árbol chamánico. Éste tiene las mismas características que el «árbol cósmico», el cual es un *axis mundi* que comunica el inframundo, el mundo y el mundo celeste.

Dicen los mitos que el chamanismo surgió del «árbol cósmico», y cada chamán recibe su vocación y su poder de un árbol concreto, su «árbol chamánico», réplica del «árbol cósmico». De él recibe todos sus instrumentos y de él dependen su vida y su muerte.

El árbol chamánico juega un papel equivalente al «animal-madre» o «espíritu particular», que es un chamán muerto.

En este árbol vive el «espíritu del árbol», una diosa entrada en edad, de cabello cano y grandes senos, que sale de las raíces del árbol hasta la cintura e informa al hombre de su origen y de su misión. Le ofrece la leche de sus pechos o toma el agua de sus raíces y se la da como elixir. Esta diosa de senos llenos de leche es un espíritu.

El «árbol cósmico» es el «árbol de la vida» que está asociado a la diosa de la vida y de la fertilidad, un espíritu con representación zoomorfa.

El tercer complejo mítico en torno al chamán es el de la montaña.

Cada territorio posee una montaña sagrada que, por lo general, es el lugar de residencia de un ancestro chamánico. Esa montaña es, además, la placenta del grupo descendiente del ancestro chamánico que reside en ella. La gruta de la montaña es la placenta de la tribu y el lugar habitual de residencia del animal.

La montaña es el *axis mundi*, como el árbol cósmico, por ella es posible la ruptura de niveles, la comunicación con el cielo y con los infiernos. Su cima penetra en el mundo superior y su base se sumerge en el mundo subterráneo, el mundo de los muertos. El chamán asciende o desciende de la montaña en sus viajes extáticos y con ello logra el mayor de sus poderes: la comunicación de las tres zonas cósmicas y su conocimiento.

La montaña y la cueva que hay en ella es la placenta de la tribu, la madre de la tribu.

Estos diferentes complejos míticos son equivalentes porque están regidos por el mismo patrón: «el muerto es fuente de vida». Los muertos son animales y los animales son muertos; los espíritus son muertos y los muertos son espíritus.

Para estas sociedades los pueblos reciben los antepasados la vida y la cultura, así como de los animales reciben la subsistencia. En torno a los animales gira toda la cultura que los antepasados transmitieron.

Entrar en contacto con las almas de los muertos significa trascender la naturaleza humana y obtener una condición de espíritu, de muerto. El ancestro chamánico, al elegir y guiar al nuevo chamán, lo transforma en

muerto, en espíritu, y con ello lo conduce a lo que podríamos llamar «condición divina».

El chamán «ve» y «oye» por el espíritu del ancestro que lo posee. Se siente tan unido a él que no ve y no actúa más que a través de él. Por su unión con el espíritu adquiere una condición sobrehumana.

Se representa la transformación religiosa del chamán como transformación en animal, en muerto. Por eso en las sesiones chamánicas la presencia de los espíritus se patentiza con la imitación por parte del chamán de gritos y comportamientos animales. Se convierte en animal-espíritu. Dicha imitación manifiesta la presencia de lo sagrado. Al trasformarse en animal se convierte en muerto y adquiere una naturaleza sagrada, divina. Su traje, que es equivalente a una máscara, implica su transformación sagrada en animal, en espíritu, en antepasado.

Gracias a la experiencia extática del chamán, el grupo podía entrar en contacto con lo sagrado y participar en él. La importancia de las experiencias extáticas de los chamanes fue enorme para los pueblos cazadores, porque los individuos veían que lo que para ellos era una concepción mitológica, para sus chamanes era una experiencia mística. Así el chamán confirmaba y afianzaba las concepciones del pueblo, y tanto más cuanto mayores fuesen sus poderes parapsicológicos y sus capacidades psíquicas extraordinarias.

Por todas estas razones el chamán era el gran especialista de lo sagrado, el gran maestro del éxtasis y el transmisor de la mística chamánica. Era el personaje central de la vida social y religiosa de los pueblos cazadores. [1]

LA ESTRUCTURA DE LAS CULTURAS DE LAS SOCIEDADES HORTICULTORAS

Vamos a intentar analizar el tipo de cultura que corresponde al inicio del cultivo, que es el tránsito de una economía parasitaria a una en parte productiva. Corresponde a los pueblos que viven fundamentalmente del cultivo de algunos tubérculos, del maíz en régimen hortícola, de algunos árboles frutales, de algún animal doméstico, v. gr. el cerdo o algunas gallináceas. Complementariamente dependen de la caza, la pesca, la recolección.

Las mujeres son las cultivadoras y recolectoras, los hombres se dedican a la caza, a la pesca, al canto, a la música, a la danza con máscaras, a la escultura y sobre todo a la religión.

Con la horticultura se produce una concentración de grupos humanos en los lugares más aptos para el cultivo. A la mayor concentración de población a causa de la nueva fuente alimentaria, le sigue una cierta homogeneización.

Las necesidades del cultivo estimulan la observación de los ciclos lunares, las observaciones astronómicas y meteorológicas. Es necesaria la previsión del tiempo en que deben llevarse a cabo las principales operaciones agrícolas. Se estudian los movimientos de los astros, de las pléyades, los solsticios, los equinoccios, el pasaje del sol por el cenit y la conexión del movimiento de las estrellas con el sol y las fases de la luna. El progreso del calendario y de las observaciones astronómicas es paralelo al del cultivo.

Me detendré en el estudio de esta etapa por su importancia estratégica. Refleja con mucha claridad el venerable paradigma de la sociedades cazadoras, según el cual «de la muerte violenta se sigue la vida», y transmite ese mismo patrón a la nueva etapa, aunque amplía su aplicación. El principio de que de la muerte violenta se sigue la vida se aplicará ahora a los tubérculos que son troceados y enterrados para que produzcan fruto. Se extenderá a las mazorcas, que tienen que ser desgranadas y enterradas para dar lugar a las nuevas plantas. Desde ahí se extenderá a los frutos de los árboles y a todos los frutos y productos vegetales.

El modelo cazador, construido y verificado desde que el hombre es hombre se prolongará unos miles de años más en su ampliación horticultora y se extenderá, ya en plenas culturas agrarias, a grandes porcentajes de población. Apenas hace dos décadas que ha entrado en una crisis definitiva en la Europa desarrollada.

Expondré algunos ejemplos de mitologías horticultoras de pueblos distantes en el tiempo y en el espacio, que difícilmente pueden haberse influido entre sí.

En la mitología maya-quiché

El Popol-Vuh, el libro sagrado de los maya-quichés, describe las diversas etapas de la cultura de los seres humanos. En las etapas segunda y tercera habla de la época horticultora.

La mitología del Popol-Vuh es rica y compleja. Aquí sólo resumiré una narración en la que queda especialmente clara la estructura profunda de su mitología.

Los Ahpú son divinidades de carácter solar y son siete. Corresponden a los cuatro puntos solsticiales, las cuatro posiciones extremas de las salidas y puestas del sol en los solsticios de verano e invierno, más los dos puntos de la salida y de la puesta del sol a su paso por el cenit, más la situación del sol en el centro del cenit.

Narra el Popol-Vuh que los siete Ahpú descendieron al corazón de la tierra, donde se humanizaron. Bajando a la tierra se hicieron dioses terrestres y se asociaron a la divinidad de la tierra.

Los Ahpú fueron a jugar a la pelota en el camino del Xibalbá, los infiernos, y allí fueron oídos por Hun-Camé y Gukup-Camé, seres infernales. Los señores de las regiones subterráneas incomodados por el ruido que hacían los Ahpú sobre la tierra, les desafiaron a ir a jugar una partida de pelota en sus estados. Se trataba de un desafío entre fuerzas antagónicas. Los Xibalbá no podían soportar que hubiera alguien mayor o más poderoso que ellos.

Enviaron a los Ahpú cuatro búhos, en calidad de mensajeros. Cuando llegaron al lugar del juego, los búhos comunicaron a los Ahpú la orden de los Camé, los señores infernales, en los términos siguientes: «Mis señores dicen que debéis ir al lugar donde habitan, a jugar con ellos; llevad vuestros instrumentos de juego, las lanzas, los guantes y la pelota».

La intención de los señores del Xibalbá era despojar a los Ahpú de sus elementos de esplendor, de sus atributos divinos.

Contrariamente a las órdenes de los Camé, los Ahpú se despojaron, antes de ir al Xibalbá, de sus atributos de esplendor. Los amontonaron y los colocaron en un rincón de su casa, a fin de guardarlos mejor. Así se protegieron de la pérfida intención de los Camé, que de esta forma podrían matarlos, pero no quitarles los atributos de su rango.

Descendieron, guiados por los búhos del Xibalbá, por una región accidentada. Después, cerca de un río, encontraron la entrada de una gruta. Habían llegado a las puertas del infierno, que separan la superficie de la tierra de la región subterránea.

Después de atravesar los cuatro ríos del infierno, sin que nada les ocurriera, los viajeros se encontraron en un cruce de cuatro caminos. Se creyeron perdidos porque no sabían qué camino tomar. Un camino era rojo, el otro blanco, el otro negro y el otro amarillo. El camino negro habló: «Yo soy el camino del Señor».

Tomaron este camino y por él llegaron a la residencia del gran jefe del Xibalbá, donde encontraron su perdición.

Al despojarse de sus atributos solares los Ahpú perdieron su poder mágico y cayeron fácilmente en manos de los Xibalbá. Desde en momento en el que se despojaron de sus atributos, estaban vencidos por adelantado.

Después de una serie de pruebas destinadas a poner de relieve su carácter de divinidades agrarias, los Ahpú fueron decapitados y cortados en pedazos. Enterraron esos pedazos y colgaron sus cabezas de un árbol. Los pedazos de carne enterrados se transformaron en tubérculos, y las cabezas colgadas, en guacamoles. De esta manera los Ahpú se convirtieron en plantas alimenticias y en frutos del árbol.

De la muerte violenta de unas víctimas, primigenias, prestigiosas porque eran divinidades solares venidas a este mundo, se siguen los bienes básicos de la cultura horticultora. [2]

En la mitología desana

Los desana habitan en las selvas ecuatoriales del río Vaupés, en la Amazonia colombiana. Su hábitat principal es la cuenca de Papurí y se extiende hasta el río Tiquié, en territorio brasileño.

De la mitología de los desana citaré sólo lo que hace referencia a la equivalencia entre matar y copular. Esta equivalencia está en todas las culturas horticultoras, aunque no siempre de manera tan explícita como en la cultura de los desana.

Matar a los animales es como copular con ellos, y copular con la mujer es como matarla.

Dicen los informantes que los animales son como las muchachas coquetas. Para que los animales vayan hasta el cazador es preciso que éste presente un aspecto sexualmente atrayente.

Para conseguir ese poder de seducción, los cazadores han de haberse abstenido sexualmente y, en consecuencia, deben ir a la caza en un estado latente de excitación; han de estar puros físicamente, y esto lo consiguen mediante baños, vómitos y ayunos. Sus armas deben de haber sido ritualmente purificadas, deben presentarse perfumados con plantas aromáticas y con la cara ornamentada con pinturas. Asimismo, han de llevar amuletos y fórmulas especiales para el amor. Todo cazador debe prepararse para el amor, y con esta actitud, cazar.

Si no mantuvieran la abstinencia sexual, por lo menos un día antes de la caza, y no sólo no copulando, sino incluso evitando los sueños de contenido erótico, los animales se sentirían celosos y engañados. Por el contrario, el que no ha tenido relaciones sexuales, puede contar con la simpatía de los animales.

Las plantas aromáticas utilizadas y el modo de emplearlas corresponde, en detalle, a las prácticas de magia de amor que utilizan los hombres para hacer la corte a las mujeres. Además, el cazador lleva durante su jornada un repuesto de pintura facial para rehacer, refrescar o recargar su ornamentación cuando convenga.

Cuando el cazador cobra una pieza, le habla, observando cuidadosamente sus órganos sexuales y comentando acerca de su talla o de su forma. Todo animal cazado se convierte en hembra.

Para los desana, cazar es copular.

Pero los cazadores, en sus expediciones, deben ser muy cuidadosos, porque las hembras de los animales buscarán seducirles en sueños. Si lo consiguen, cuando vuelvan a sus casas, morirán.

Si matar y copular son equivalentes, tendremos que la relación hombre-mujer será concebida como una caza y que la relación cazador-caza será una relación parental.

Los animales son encarnaciones de hombres que por su conducta han sido condenados a ir a las colinas donde habita Wai-maxsé, el maestro de los animales. Por eso, matar animales es matar personas, dice el informador. Por su parte, los pescadores actúan de la misma manera que los cazadores.

Wai-maxsé persigue a las mujeres, especialmente a las muchachas impúberes, y busca la ocasión de violarlas. Persigue también a todos aquellos que se aventuran a ir solos por la selva y a lo largo de las riberas de los ríos. Les envía un sueño profundo y aprovecha cuando están dormidos para copular con ellos. Sus víctimas no se dan cuenta de lo que pasa y sólo creen haber soñado que mantuvieron relaciones sexuales, pero poco tiempo después mueren. En el lugar del río donde este acto se ha consumado, aparecen muchos peces. Si la violación ha tenido lugar en las proximidades de una colina, la caza aumenta en dicha zona. [3]

En la mitología de los marind-anim

Veamos ahora algunas narraciones de los marind-anim, pueblo de la costa sur de Irian, en la parte de Nueva Guinea que pertenece a Indonesia.

Lo interesante de la mitología de esa región es la noción de «Dema». El Dema no es un dios sino un personaje primigenio, una protovíctima de la que, por su muerte violenta, proceden los bienes de la cultura. El Dema no es un creador, aunque los bienes de la cultura proceden de él. Él mismo, transformado, supone los bienes de la cultura.

De los Dema muertos violentamente procede todo el orden del mundo de los humanos: las plantas alimenticias y útiles, los animales, el mundo de los muertos, los astros, la luna, los hombres y el orden humano, todos los bienes de la cultura.

Los Dema están presentes, no como señores del cosmos, sino como cosmos. Los humanos no les oran como a los dioses, sino que su actitud religiosa respecto de ellos consiste en revivir continuamente, mediante los ritos y los mitos, el acontecimiento creador de la muerte de los Dema y la creación de todas las cosas a partir de esas muertes.

Veamos alguna narración sobre algunos Dema particulares.

El Dema Geb era feo y de apariencia hirsuta porque todo su cuerpo estaba cubierto de viruela, de forma que ninguna mujer lo quería. Un día estaba Geb pescando y vio que se acercaban unas muchachas, de las que se

escondió enterrándose en la arena, porque se avergonzaba de la fealdad de su cuerpo. Las muchachas lo desenterraron. Acudió gente del poblado, que, con bastones de cavar y abridores de coco, limpiaron su cuerpo y rascaron todas sus suciedades.

Al atardecer los hombres lo arrastraron al bosque, abusaron de él y untaron todo su cuerpo con esperma. Con eso sus heridas se curaron y su cuerpo apareció de nuevo limpio. Por la noche, cuando Geb fue encerrado, creció de su cuerpo una mata de plátano que por la mañana ya dio frutos.

Geb, al que mantenían siempre encerrado, fue objeto de abusos frecuentes por parte de los hombres del poblado, hasta que una noche se encaramó al techo de la casa y desde allí, por medio de una rama de ñame, subió al cielo, donde se encuentra todavía hoy como la luna.

En este mito también se observa la equivalencia, destacada por los desana, de copular y matar.

El Dema Jawi introduce el cocotero y la muerte.

Una gran serpiente dio a luz al Dema Jawi del que se hicieron cargo dos muchachas. El niño Jawi creció muy hermoso y era muy amado por todos. Oyó estas cosas el Dema Aramemb y quiso robar al muchacho. Con este fin hizo unos simulacros humanos con la nervadura de hojas de jagú y las colgó con todo tipo de adornos como todavía no se habían visto en la tierra. Los habitantes del poblado, llenos de pasmo frente a aquellas cosas jamás vistas, no advirtieron que Aramemb, mientras tanto, robaba a Jawi.

Ya en casa de Aramemb, Jawi sedujo a quien hacía las veces de madre adoptiva, la mujer de Aramemb, por lo que éste decidió matarle. Preparó la muerte de Jawi con mucho cuidado, pero, mientras lo hacía se arrepintió y buscó plantas curativas para volver a Jawi de nuevo a la vida. Mientras Aramemb buscaba las plantas, Jawi murió y fue enterrado; así es que cuando llegó Aramemb y lo supo, dio, lleno de cólera, las plantas curativas a una serpiente. Si hubiera proporcionado a tiempo la medicina a Jawi, éste no habría muerto y tampoco los humanos tendrían que morir sino que, como la serpiente, sólo deberían mudar la piel.

Por la noche, mientras se entonaba el canto gaga, nació de la cabeza de Jawi un cocotero. Al tiempo en que aparecía el primer cocotero de la cabeza de Jawi, surgió, en otro lugar, de la muerte del Dema Nazr, el primer cerdo.

También en estas historias están ligadas la muerte violenta y la cópula. [4]

En los mitos y ritos wemale

Al oeste de la isla de Ceram, la mayor de las islas Molucas, que están situadas entre Nueva Guinea y las Célebes, habitan dos grupos humanos: los alune y los wemale. Los mitos que narraremos a continuación pertenecen a la tradición de los wemale.

El mito habla de figuras femeninas, tres muchachas casaderas (mulúa). Las tres sufrieron la misma suerte y parecen ser tres formas de una misma entidad. De Mulúa Satene no se dice más que procedía de un fruto no maduro de un platanero. De Mulúa Hainuwele, que significa «palma de cocotero», habla el mito más extensamente.

Cuando las nueve familias emigraron de Nunusaku, el monte mítico en el que surgieron los seres humanos, se detuvieron en algunos lugares al oeste de Ceram y fueron a un lugar sagrado llamado Tamene Siwa (lugar de danzas sagradas), se encuentra en el bosque, entre Ahiolo y Waraloin.

Entre los hombres vivía entonces uno, llamado Ameta (que significa oscuro, negro, noche), que no estaba casado y que no tenía ningún hijo. Ameta fue un día con su perro a cazar. En el bosque, el perro olfateó un cerdo y lo persiguió hasta llegar a un estanque dentro del cual el cerdo se lanzó para evitar que lo atrapase. El perro permaneció parado en la orilla. Pronto el cerdo no pudo continuar nadando y se ahogó. Mientras tanto llegó Ameta y pescó al cerdo ahogado. En la boca de este encontró un coco. Entonces, todavía no había cocos en la tierra.

En su casa, Ameta colocó el coco sobre un estante y lo recubrió con un Saronj Patola (paño adornado con figuras de serpientes). Una vez dormido, Ameta tuvo un sueño en el que un hombre iba hacia él y le decía: «Debes plantar el coco que tienes en el estante recubierto con el Saronj, porque ya está germinando».

Por la mañana Ameta cogió el coco y lo plantó en la tierra. A los tres días había ya crecido la palmera. Tres días después la palmera echó flores. Ameta trepó por ella para cortar sus flores, con las que quería elaborar una bebida. Mientras se ocupaba en esto, se cortó en un dedo y su sangre cayó sobre las flores de la palmera. Al cabo de tres días regresó y vio que su sangre se había mezclado con la savia de las hojas de la palmera y que de ahí había surgido una figura humana. La cara estaba ya formada. Pasados tres días más ya se había formado el tronco y tres días después había surgido ya, de las gotas de sangre, una muchachita joven.

Por la noche, en sueños, se le acercó nuevamente el hombre del primer sueño y le dijo: «Toma el Saronj Patola, envuelve a la muchacha con cuidado y llévala del cocotero a tu casa».

Al día siguiente por la mañana fue Ameta e hizo lo que se le había dicho. Llevó a la muchachita hasta su casa y la llamó Hainuwele.

Hainuwele creció muy rápido y al cabo de tres días se había convertido en una muchacha casadera (mulúa). Sin embargo, Hainuwele no era como los demás humanos; cuando hacía sus necesidades, sus excrementos eran objetos preciosos tales como platos y gongs chinos. Su padre, Ameta, se hizo así muy rico.

En aquel tiempo tuvo lugar una gran danza, la danza «Maro», en Tamene Siwa, que duró nueve noches. Las nueve familias tomaron parte en la danza y al danzar hacían una espiral de nueve vueltas. Las mujeres se sentaban en el centro de las espirales y repartían a los hombres nueces de betel para mascar, mezcladas con cal y envueltas en hojas de *sirih*. Hainuwele estaba en el centro y repartía *sirih* y *pinang* a los danzantes. Al alborear, la danza llegó a su fin y todos se fueron a dormir. Al comenzar la segunda noche, se reunieron todos en otro lugar, porque la danza Maro, que dura nueve noches, debe bailarse cada noche en un lugar distinto.

De nuevo estaba Hainuwele en el centro para repartir *sirih* y *pinang*. Pero cuando los danzantes le pedían *sirih* ella les daba corales. Los hombres encontraron muy hermosos los corales. Todo el mundo, danzantes y no danzantes, fue hacia Hainuwele pidiéndole *sirih* y *pinang* y todos recibieron corales. Así duró la danza hasta que se hizo de día; entonces todos se fueron a dormir.

A la noche siguiente fueron a otro lugar y Hainuwele estaba en el centro para repartir *sirih* y *pinang*. Cada cual recibió uno. La cuarta noche se recibieron platos grandes y hermosos. La quinta, Hainuwele repartió grandes cuchillos de bosque. La sexta, repartió cajas de cobre con *sirih*. La séptima, aros de oro para las orejas. La octava, hermosos *gongs*. Así creció, de noche en noche, el valor de los regalos de Hainuwele.

A los hombres les resultó aquello inquietante. Se reunieron a deliberar. Estaban muy envidiosos de que Hainuwele pudiera repartir tales riquezas y decidieron matarla.

La novena noche de la gran danza Maro, estaba de nuevo Hainuwele en el centro, como de costumbre, para repartir el *sirih*. Los hombres habían hecho un gran agujero en el centro del lugar. En el círculo interior de la

espiral, danzaba aquella noche la familia Lesiela. Durante los lentos movimientos de la espiral de los danzantes empujaron a la muchacha Hainuwele al agujero. Las fuertes voces de la canción Maro ahogaron los gritos de la muchacha. Echaron tierra sobre ella y la apisonaron fuertemente mientras danzaban sobre el cuerpo de Hainuwele. Al amanecer cesó la danza y todos se fueron a casa.

Cuando al acabar la danza Hainuwele no volvió a casa, Ameta, su padre, comprendió que había sido asesinada. Tomó nueve ramitas de *uli* (arbusto que se utiliza con fines adivinatorios) y construyó con ellas, en su choza, los nueve círculos de la danza Maro. Así supo que Hainuwele había sido asesinada en el lugar de la danza.

Tomó nueve tiras de hojas de cocotero y se fue con ellas al lugar donde se había danzado. Clavó las tiras una tras otra sobre la tierra y con la novena llegó al círculo más interior que los danzantes Maro forman al bailar. Cuando la desclavó había en ella pelos y sangre de la cabeza de Hainuwele. Desenterró el cadáver y lo cortó en muchos pedazos y enterró cada uno de los trozos en la región cercana al lugar de la danza. Únicamente llevó los brazos de Hainuwele a Mulúa Satene, la mujer que, desde la creación de los hombres, surgió de un fruto no maduro del platanero y que era señora de los hombres.

Ameta huyó de los humanos y Mulúa Satene se enojó con ellos porque habían matado a Hainuwele. Construyó en un lugar de Tamene Siwa una gran puerta formada por una espiral de nueve vueltas, tal como la espiral que construyen los danzantes en su danza y se situó sobre un gran tronco de árbol, a un lado de la gran puerta, sosteniendo en sus manos los dos brazos cortados de Hainuwele, uno en cada mano. Entonces reunió a todos los hombres junto a la gran puerta y les dijo: «No quiero vivir más entre vosotros porque habéis matado. Hoy me alejaré de vosotros. Ahora tenéis que pasar todos a través de la puerta y venir hasta mí. El que pase la puerta permanecerá hombre, el que no la pase, será otra cosa».

Los hombres intentaron todos pasar la puerta espiral, pero no todos lo consiguieron. Quienes no pudieron llegar hasta Mulúa Satene se transformaron en animales y espíritus. Así surgieron los cerdos, los ciervos, los pájaros, los peces y los muchos espíritus que viven en la tierra. De los hombres que lograron llegar hasta Mulúa Satene a través de la puerta, unos lo hicieron por la derecha y otros por la izquierda del tronco del árbol. Satene golpeó a unos y a otros con uno u otro brazo de Hainuwele. Los que

llegaron a ella por la izquierda tuvieron que saltar sobre cinco troncos de bambú. De estos hombres proceden los Patalima, los quintos hombres. Los que llegaron por la derecha tuvieron que saltar sobre nueve troncos de bambú. De estos hombres proceden los Patasiwa, los novenos hombres.

Satene dijo entonces a los hombres: «Hoy me alejaré de vosotros y vosotros no volveréis a verme sobre la tierra. Solamente cuando hayáis muerto volveréis a verme. Aún entonces tendréis que sufrir un difícil viaje antes de que vengáis a mí».

Desapareció Mulúa Satene de la tierra y, desde entonces, habita, como Situ en Salahna, el monte de los muertos en el oeste de Ceram. Quien quiera ir hasta ella, ha de morir primero. El camino hasta Salahna atraviesa ocho montañas en las que viven espíritus, tales como Nitu.

Desde aquel tiempo hay, además de los hombres, espíritus y animales sobre la tierra. Desde entonces, los hombres se dividen en Patasiwa y Patalima.

En una variante del mito se cuenta que el padre de Hainuwele pasó de casa en casa con los trozos de cadáver diciendo a las gentes: «Vosotros la habéis matado, ahora tenéis además que comerla».

De la tercera muchacha, Mulúa Rabie, cuenta el mito que el hombre-sol, Tuwale la deseaba por esposa. Como el clan de la muchacha se oponía a las pretensiones de Tuwale, éste la raptó haciendo que se hundiera en la raíz de un árbol. Todos los esfuerzos de los hombres por salvar a la muchacha y desenterrarla no consiguieron sino que se hundiera más y más profundamente. Cuando ya estaba hundida hasta el cuello, dijo a su madre: «Es Tuwale quien me lleva. Matad un cerdo y celebrad una fiesta porque yo muero ya. Después de tres días, al atardecer, mirad todos al cielo. Allí me apareceré a todos como la luna».

Así apareció la luna y se estableció la fiesta de los muertos. Los parientes mataron el cerdo y celebraron una fiesta durante tres días. Luego vieron por primera vez en el Oriente la luna llena.

Los cultos son reproducción de los mitos. En el oeste de Ceram se encargaban de estos cultos dos sociedades secretas: los kakihau y los wapulane. Las ceremonias son iniciaciones que suponen la realización de viajes al mundo de los muertos y un paso difícil por la puerta que conduce a Satene. Los iniciandos deben convivir con los muertos en la parte oscura de la casa ritual y en el bosque y mantener combates rituales sangrientos. Se practicaba la caza ritual de cabezas y no consta la práctica del canibalismo,

pero está sugerida por el mito: «Vosotros la habéis matado, ahora debéis comerla».

En la mitología azteca

Desplacémonos a otra parte distante del planeta. Veamos el mito azteca de la creación del cielo y la tierra. [5]

> Algunos otros dioses dijeron que la tierra fue creada de esta manera: dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la tierra. Esta diosa se llamaba Tealteutli y en otros contextos es identificada con la diosa luna. Tenía las articulaciones completamente llenas de ojos y bocas, con las cuales mordía como una bestia salvaje. Antes de que la bajaran ya había agua de cuya creación nada se sabe, y sobre ella la diosa caminaba. Viendo esto, los dioses se dijeron el uno al otro: es necesario hacer la tierra. Y se convirtieron ambos en grandes serpientes, agarraron a la diosa, una de la mano derecha y el pie izquierdo y otra de la mano izquierda y el pie derecho y jalaron tanto de ella que la quebraron en dos partes.
>
> De una mitad hicieron la tierra; la otra mitad la llevaron al cielo y a partir de ella fueron hechos los restantes dioses.
>
> Para compensar a la diosa de la tierra por los daños que los dioses le habían hecho, descendieron del cielo para consolarla y ordenaron que de ella salieran todos los frutos necesarios para la vida de los humanos. Así, de sus cabellos hicieron árboles, flores y hierbas; de su piel, pequeñas hierbas y pequeñas flores; de los ojos, fuentes, pozos y pequeñas cavernas; de la boca, ríos y grandes cavernas; de la nariz, valles; de los hombros: montañas.
>
> Por las noches lloraba con frecuencia porque ansiaba comer corazones de hombres, y no quería callar hasta que se los daban, ni quería dar frutos más que si estaba saciada de sangre humana.

Veamos ahora el mito de la creación de los seres humanos.

Quetzalcóatl hace un viaje a la región de los muertos, Mictlan, para ir en busca de los huesos preciosos que le servirán para la formación de los hombres. Dice el mito:

> [...] se convocaron los dioses.
> Dijeron:
> —¿Quién vivirá en la tierra?
> porque ha sido ya cimentado el cielo
> y ha sido cimentada la tierra.
> ¿Quién habitará en la tierra, oh dioses?
> [...] Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan,
> se acercó a Mictlantecuhtli y a Mictlancihuatl,
> dioses de los infiernos
> y enseguida les dijo:

—Vengo en busca de los huesos preciosos
que tú guardas,
vengo a tomarlos.
Y le dijo Mictlantecuhtli:
—¿Qué harás con ellos, Quetzalcóatl?
—Los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.

Mictlantecuhtli, señor de la región de los muertos intenta impedir que Quetzalcóatl se lleve los huesos de las generaciones pasadas. Pero Quetzalcóatl ayudado por su doble, el nahual, y por los gusanos y las abejas silvestres, consigue hacerse con los preciosos huesos. Prosigue el mito:

Pero luego subió,
cogió los huesos preciosos:
estaban juntos de un lado los huesos de hombres,
y juntos de otro lado los de mujer,
y los tomó
e hizo con ellos un ato.
Y una vez más Mictlantecuhtli dijo a sus servidores:
—Dioses, ¿de veras se lleva Quetzalcóatl
los huesos preciosos?
Dioses, id a hacer un hoyo.
Luego fueron a hacerlo,
y Quetzalcóatl se cayó en el hoyo,
se tropezó y lo espantaron las codornices.
Cayó muerto
y se esparcieron allí los huesos preciosos,
que mordieron y royeron las codornices.
Resucita después Quetzalcóalt,
se aflige y dice a su nahual:
—¿Qué haré, nahual mío?
—Puesto que la cosa salió mal,
que resulte como sea.
Los recogió, los juntó,
hizo un lío con ellos,
que luego llevó a Tamoachan.
Y tan pronto llegó,
la que se llama Quilaztli,
que es Cihuacóatl,
los molió
y los puso en un barreño precioso.
Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro.
Y en seguida hicieron penitencia los dioses.
Y dijeron:
—Han nacido, oh dioses,
los macehaules [los hombres]
[los merecidos por la penitencia].
Porque por nosotros
hicieron penitencia los dioses.

El mito de la creación de maíz es como sigue:

> Todos los dioses descendieron del cielo a una cueva donde un dios, llamado Piltzintecuhtli, se acostó con una diosa llamada Xochiquétzal.
>
> [La cueva es el oeste mítico, Tamoanchan. La pareja de dioses son el joven sol y la joven luna.]
>
> De ella nació Tzentéotl, el dios del maíz, el cual se metió debajo de la tierra. De sus cabellos salió el algodón, de uno de sus ojos una muy buena semilla, de su otro ojo, otra, de su nariz otra semilla llamada chía, de sus dedos salió una fruta llamada camote, de sus uñas otras clases de maíz grande, y del resto de su cuerpo salieron muchas otras frutas, las cuales los hombres recogen y siembran. Por todo eso, dicho dios fue más querido que los otros dioses y fue llamado «señor amado».

Expondré ahora, de forma abreviada, el mito azteca de la creación del quinto sol y la quinta luna, que alumbran a la humanidad actual.

> Antes de que hubiese día en el mundo, se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacan. Dijéronse unos dioses a otros: ¿quién se hará cargo de alumbrar al mundo? Luego, a estas palabras respondió el dios que se llamaba Tecuciztécatl [el de la tierra de la concha marina] y dijo: «yo me haré cargo de alumbrar al mundo».
>
> Luego otra vez hablaron los dioses y dijeron: «¿Quién será el otro?». Luego se miraron los unos a los otros y comenzaron a conferenciar sobre quién sería el otro, pero ninguno de ellos osaba ofrecerse a aquel oficio; todos temían y se excusaban. Uno de los dioses, al que no se tenía en cuenta y que era buboso, no hablaba sino que oía lo que los otros dioses decían; y los otros le hablaron y le dijeron: «Sé tú el que alumbres, Nanahuatzin, el bubosito». Y él de buena voluntad obedeció a lo que le mandaron y respondió: «en merced recibo lo que me habéis mandado, así sea».

Continúa el mito narrando cómo ambos dioses se prepararon, haciendo penitencia, para acometer la empresa de arrojarse a una hoguera y salir de ella transformados en sol.

Las ofrendas rituales se hacían con ramas de abeto y con bolas de heno en las que debían colocarse las espinas de maguey. La penitencia consistía en perforarse las orejas, los brazos y los muslos con un puñal de hueso; luego se ponía la sangre en las espinas de maguey y éstas se encajaban en las bolas de heno.

Tecuciztécatl ofreció plumas de quetzal en vez de ramas de abeto y bolas de oro con espinas hechas de piedras preciosas. En lugar de punzarse y ofrecer su propia sangre, se contentó con presentar sus espinas hechas de coral. Nanahautzin, en cambio, sangró con abundancia y ofreció auténticas ramas de abeto y agudas espinas de maguey.

Llegado el momento del sacrificio, dispuestos los dos dioses a lanzarse al fuego, Tecuciztécatl fue el primero en hacer un intento. Pero el dios arrogante probó cuatro veces y en todas ellas tuvo miedo. Por no morir quemado, Tecuciztécatl perdió la oportunidad de convertirse en sol. Tocó entonces el turno del humilde Nanahuatzin. Todos los dioses reunidos en Teotihuacan contemplaban la escena. Nanahuatzin, cerrando los ojos, se arrojó al fuego hasta consumirse en él, siendo su destino transformarse en el sol de la quinta edad. Desesperado Tecuciztécatl se arrojó entonces a la hoguera, pero habiéndolo hecho en forma tardía, su destino fue convertirse únicamente en la luna.

Consumado el sacrificio, los diversos dioses allí reunidos se pusieron a esperar la salida del sol. Quetzalcóatl y otros varios más lo descubrieron al fin por el Oriente. Aparecía esplendente, echando rayos. Poco después apareció la luna detrás del sol, asimismo por el Oriente. Para evitar que el sol y la luna estuviesen siempre juntos, uno de los dioses tomó un conejo y lo lanzó contra la luna, para que ésta sólo alumbrara durante la noche.

A los dioses reunidos en Teotihuacan todavía les quedaba un último problema por resolver. Ni el sol ni la luna se movían. Los dioses dijeron entonces:

> No se mueve el sol,
> ¿cómo, en verdad, haremos vivir a la gente?
> Que por nuestro medio se robustezca el sol,
> sacrifiquémonos, muramos todos.

Libremente los dioses aceptaron la muerte, sacrificándose, para que el sol se moviera y fuera posible así la vida de los humanos. Moviéndose al fin el sol, comenzaron los días y las noches. Los humanos habían merecido su vida gracias al autosacrificio de los dioses. Por eso, los seres humanos habrían de llamarse en adelante macehuales, que quiere decir «merecidos».

En la mitología inca

Veamos brevemente algo de la mitología inca.

> En el principio no había comida para el hombre y la mujer que Pachacamac había creado. El hombre murió de hambre y la mujer quedó sola [...] oró la mujer al Sol entre abundantes lágrimas y suspiros y le dijo: «amado creador, ¿para qué me sacaste a la luz del mundo si había de ser para matarme con pobreza y consumirme con hambre?»[...]

> El Sol la escuchó, y condolido, la consoló y le mandó que continuara sacando raíces; y, mientras ella se hallaba ocupada en esto, le infundió sus rayos y concibió un hijo que al cabo de cuatro días, con gran dolor, ella parió, segura de ver sobradas sus venturas y amontonadas las comidas. Pero salió al contrario de lo que ella tanto deseaba porque el dios Pachacamac, indignado de que se diera al Sol la adoración a él debida y naciese aquel hijo en desprecio suyo, cogió al recién nacido [...] y lo mató despedazándolo.
>
> Pero Pachacamac, para que nadie volviera a quejarse, y para que la necesidad no obligase a que a nadie más que a él se diese la suprema adoración, sembró los dientes del difunto y nació el maíz, el tipo de maíz semilla que se asemeja a los dientes; sembró las costillas y los huesos y nacieron las yucas [...] y los demás frutos que son raíces. De la carne del difunto procedieron los pepinos, las papayas y los restantes frutos y árboles.
>
> Desde entonces los hombres no conocieron el hambre ni lloraron necesidad, debiéndole a Pachacamac el sustento y la abundancia. Desde entonces la fertilidad de la tierra ha sido tal que jamás ha tenido hambre, hasta ese extremo, la posteridad. [6]

En los rituales canacos

Para terminar este recorrido aduciré el respeto sacramental con el que los canacos de Melanesia tratan al ñame.

Cuando un canaco toma en sus manos un ñame lo hace con la gravedad con que se toma un objeto sagrado. Se inclina sobre él, busca el lugar más sólido de la contextura del largo tubérculo y coloca la mano debajo de la extremidad que llama cabeza, a fin de sostenerla bien y evitar que se quiebre bajo su propio peso.

Coger un ñame requiere la suavidad y ternura con que una mujer toma a su niño. El ñame es algo humano; nacido en la tierra, donde se disolvieron los antepasados, es la carne de los ancestros. En la fiesta de las primicias, los ñames son adornados como si fuesen humanos; se les pone sombrero y se los ornamenta con conchas y plantas mágicas. Se los come solemnemente y en silencio, porque no sería respetuoso hablar mientras se realiza esta acción.

Los ñames se transforman, a su vez, en la carne de los hombres, en su virilidad, en su fuerza. En las bodas, en los duelos, en los contratos y en la recepción de mensajeros se come el ñame como elemento que da vida a todo aquello que se emprende, como sello y confirmación de los compromisos. «El ñame viejo da a luz al nuevo; el nuevo fortifica la carne del hombre; la virilidad del hombre robustece el mundo.»

La muerte del hombre lo conduce a la tierra con los ñames viejos, sus antepasados. El ciclo de existencia del hombre está encerrado en el ciclo del ñame. [7]

Todavía se encuentra este mitologema, de la muerte violenta se sigue el ser y la vida, en leyendas de sacrificios rituales para fundamentar sólidamente las grandes construcciones arquitectónicas. En casi todos los países europeos hay leyendas que hablan sobre sacrificios de doncellas, enterradas en los fundamentos de los castillos y las iglesias. [8]

La protovíctima, el Dema, por su muerte violenta, es el origen de todas las cosas; es, aunque transformado, todas las cosas. La sacralidad de la fuente de la realidad lo impregna todo.

Al recorrer estas narraciones mitológicas, se puede distinguir con toda claridad entre la superficie de la narración, su estructura superficial, y la estructura profunda. Las estructuras narrativas difieren grandemente, como hemos podido comprobar, pero las estructuras profundas son idénticas.

También queda clara la procedencia de la estructura profunda de estas mitologías: *la acción central* que los grupos tienen que realizar para sobrevivir, «matar violentamente para tener existencia y vida», se convierte en *la metáfora central* desde la que se ordena la totalidad de la vida, se construye la interpretación, la valoración de la realidad y se edifica la religión.

Es de una gran importancia, para comprender nuestra historia y cómo se crearon nuestros sistemas de interpretación, nuestros sistemas de vida y nuestras religiones, poder contemplar el tránsito del modelo o paradigma cazador al primitivo agrario, es decir, ser capaces de examinar cómo la metáfora central de las sociedades cazadoras, de «la muerte violenta surge el ser y la vida», se transfiere al mundo del cultivo de las plantas. Esta transferencia ha estado vigente casi hasta nuestros días.

Para estas sociedades, como para las cazadoras, todo lo que tiene ser y vida procede de una muerte violenta. La cópula y la violación son equivalentes a una muerte violenta. Todo procede de un Dema asesinado, de una protovíctima, de la muerte de un ser del *illo tempore*. Incluso los nuevos productos chinos, como platos, gongs, joyas, y cuchillos que llegan a esos pueblos, son interpretados de acuerdo con el mismo inveterado patrón.

LA ESTRUCTURA DE LAS CULTURAS DE LAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS DE RIEGO

Consideraciones generales

El tránsito de las sociedades cazadoras y horticultoras a las sociedades agrario-autoritarias fue uno de los momentos más traumáticos de la historia de nuestra especie.

Los pueblos que se vieron impelidos a controlar grandes masas de agua, grandes ríos para poder cultivar, necesitaron construir colosales estructuras laborales, sociales, políticas y religiosas, que supusieron una enorme transformación de las relaciones de los hombres con la naturaleza y entre ellos mismos. En los miles y miles de años que precedieron a la aparición de este tipo de culturas, jamás hubo unos cambios tan radicales ni tan drásticos, en todos los campos de la vida humana.

La agricultura de riego intensificaba el cultivo y multiplicaba la producción, pero requería controlar grandes ríos, sus crecidas y sus inundaciones. Había que luchar contra la escasez y contra el exceso de agua. Eso exigía el trabajo en colaboración de un gran número de hombres, su coordinación, la división del trabajo, etcétera. Era preciso controlar las aguas, preparar el cultivo, proteger la tierra y las cosechas.

En Mesopotamia, las inundaciones ocasionales dañaban las llanuras, densamente pobladas y cultivadas. En el Alto Egipto, el Nilo, cuando la crecida era muy alta, subía un metro sobre el nivel de la zona habitada; en el Egipto Medio, dos metros y en el delta, hasta tres metros y medio. Por ello era necesario, construir y limpiar periódicamente los canales de riego y las protecciones contra las inundaciones. La cooperación de todos en un mismo trabajo implicaba una integración planificada, tanto más cuanto mayores eran los objetivos perseguidos y los equipos humanos utilizados para ello. Debía planificarse el personal necesario para cada uno de los trabajos, dónde conseguir ese personal, las cuotas de colaboración exigibles, la selección y su criterio. Se tenía que notificar la selección y movilizar las fuerzas de trabajo. Hacía falta distribuir el personal según un número adecuado para cada obra. Asimismo, se precisaba disciplinar el

trabajo y organizar los trabajos auxiliares, tales como aportación de materiales. Se debía organizar el suministro de comida y bebida y los trasportes y la distribución. En suma, se necesitaba una compleja organización.

Además se requería experiencia acumulada, capacidad de previsión y cálculo, así como un personal especializado encargado de iniciar, realizar y conservar las grandes obras hidráulicas. Y estos especialistas debían disponer del saber y del poder de coerción necesarios.

Para todo esto se requerían fuerzas capaces de ejercer la coerción y defender de los enemigos las construcciones y las cosechas. Esto concluía en la conjunción del poder, del saber y de la capacidad de coerción, para cuya administración era necesaria una compleja burocracia.

Se precisaba la creación y mantenimiento de redes de comunicación entre el centro del poder y los centros subordinados, para la transmisión de órdenes, el traslado de funcionarios enviados, de tropas, etcétera. Es imposible ejercer un eficaz control del poder sin un control muy pormenorizado de las comunicaciones sin que éstas sean rápidas y se basen en un sistema de postas y relevos. El monopolio del poder y del control social suponía el monopolio de la comunicación rápida. Se requiere un gran esfuerzo planificado y de sostenimiento para mantener esos complejos sistemas imperiales. El monopolio del control social, de la coordinación de esfuerzos y de la organización era, también y necesariamente, un control militar sobre el grueso de la población para coordinar la acción en tiempos de guerra.

El estado no podría llevar a término todas estas empresas sin ingresos adecuados. El estado agrario poseía el monopolio del fisco, la capacidad de compeler a todos a contribuir, mediante trabajos forzados en campos públicos, en especies o en dinero. Todo esto requería una extensa burocracia que ejerciese el monopolio del control y del liderazgo social, a fin de que ni artesanos, ni mercaderes, ni terratenientes contasen con algún poder de organización. La autoridad de la sociedad agrícola de riego no permitió rivales conspicuos burocráticamente organizados. La burocracia era monopolística.

La autoridad imponía las leyes unilateralmente, y tenía libertad para alterar sus normas en cualquier momento. La autoridad dicta las leyes y es el único juez.

Frente al poder monopólico de la autoridad no hubo centros independientes capaces de cuestionar o disputar dicho poder. La autoridad tenía el monopolio de la propaganda y no admitía centros autónomos que pudieran criticar al poder. Poseía el monopolio absoluto de la coerción.

En una sociedad así, la obediencia era la condición del cultivo; la obediencia era la base misma de la organización social. Todo estaba rígidamente estructurado jerárquicamente, incluso la familia.

El poder no podía aceptar centros religiosos autónomos, de forma que los sacerdotes eran una parte importante de la burocracia. Los cuerpos sacerdotales estaban integrados en la administración del estado.

El faraón o el monarca eran la autoridad única política, burocrática, militar y religiosa. El sistema concéntrico del poder no toleraba fuentes independientes de poder, sino que las absorbía todas, incluida la religión. No hubo fuerza organizativa que no perteneciese al estado, ni, menos, religión predominante que no fuera la del estado.

Por esta razón el estado no aceptó una propiedad privada que pudiera convertirse en centro autónomo de poder y de organizaciones autónomas. Por medio de confiscaciones, leyes sobre la herencia y otros procedimientos diluía periódicamente la acumulación de propiedades. Las propiedades rústicas duraban lo que duraban los cargos burocráticos.

La artesanía servía a la autoridad y el gran comercio era cuestión estatal. Ni artesanos ni comerciantes podían organizarse de forma que fueran políticamente activos.

El poder constructivo de este tipo de sociedad se aplicó, además de a las construcciones hidráulicas (canales, acueductos, depósitos, presas y diques de riego), a instalaciones protectoras (canales de drenaje y diques para el control de las inundaciones), a canales de navegación, a murallas y otras obras defensivas, caminos, capitales y palacios, tumbas, templos, etcétera.

En una sociedad tan jerarquizada como ésta, toda relación social, incluso en el interior de la familia, era una relación de grados de poder. La virtud central de esta sociedad era la obediencia, la sumisión.

Las sociedades agrícolas de riego tenían como ocupación central, de la que dependía el cultivo y, por tanto, la vida, el trabajo en común bajo una autoridad. La relación de «mandato/obediencia» era la acción básica de la que dependía el ser y la vida del pueblo y de cada una de las personas. La condición para la vida del pueblo y de cada uno de los individuos era la sumisión al mandato. Esta *acción central,* la sumisión, de la que dependía

primariamente el ser y la vida, se convertía en *metáfora central* que ordenaba todos los niveles de comprensión, valoración, organización y acción de la vida de los hombres de estas sociedades.

De acuerdo con este patrón de comprensión, para que se dé ser y vida no se ha de pasar por la muerte. La vida y la prosperidad eran la presencia del poder; primero del mandato divino y, después, o formando una unidad indisoluble con el mandato divino, del mandato de la autoridad política.

El mandato, tanto el divino como el del monarca, no era algo moral, sino una presencia física del poder en quien obedece. El mandato divino daba la existencia y la vida; el mandato humano se interpretaba desde el mismo patrón. La recepción del mandato de un superior era la recepción de poder y capacidad, no meramente moral o jurídica sino física, para actuar. Aceptar una orden era aceptar una participación del ser; no recibirla era bloquearse al ser y a la vida. Los vehículos de la autoridad eran los vehículos de la transmisión de la vida.

En esta interpretación de la relación de «mandato/obediencia», se inserta la idea tradicional del pecado como oposición ontológica a la divinidad y a la vida. El mandato era una especie de *virtus* ontológica del poder, una emanación de esa *virtus*. Obedecer era recibir ese poder y obtener con él la vida; era la transformación de no-ser al ser, de la no-vida a la vida. Quien no obedecía engendraba en sí mismo la muerte. Quien obedecía se entroncaba con el poder de ser del dios supremo y de la autoridad.

La plenitud del poder social era la plenitud de ser. La cumbre del poder era la sede de la plenitud ontológica. La autoridad suma era el ser sumo. La plenitud de ser, por tanto, era concebida como señorío. Todo ser era una obediencia, toda creaturidad era servidumbre.

La interpretación cualitativa y ontológica de la relación «mandato/obediencia» hace que la sede de la autoridad social sea también la sede de la plenitud de ser. Los lugares autoritarios se convirtieron en lugares hierofánicos.

Todas estas concepciones son lógicas, vistas desde la perspectiva de la acción central que se convierte en metáfora central.

Para estas sociedades, la relación de «mandato/obediencia» era la condición primera y fundamental de la posibilidad del cultivo y, por tanto, de la vida. La obediencia al mandato era ser y vida para el pueblo. La metaforización de esta vivencia conduce a interpretar que todo lo que tiene ser y vida es obediencia, tiene la *virtus* que le transmite el poder.

Si todo ser es recepción de mandato, el cosmos entero es una estructura jerarquizada. Todo ser es un punto de la jerarquía cósmica y es portador de una orden divina. Los seres son la expresión de la voluntad divina.

La relación «mandato/obediencia» era una relación cualitativa y ontológica. La organización estrictamente jerarquizada de la sociedad, en todos sus niveles, no suponía sólo una organización eficaz sino también un vehículo de la transmisión del poder de ser, desde la fuente hasta los extremos. Por esta razón el poder tendía a abarcarlo todo y a no dejar nada fuera de su control.

La relación «mandato/obediencia», tomada como transmisión ontológica, equivale a la relación «emisión/recepción». Éste es un esquema más vacío de configuración y por ello, nos será de utilidad para comprender las diversas maneras mitológicas de representar la relación «mandato/obediencia».

Evidentemente, esta concepción autoritaria invadió por completo la relación entre el hombre y la mujer así como la relación de los padres con sus hijos e incluso la relación entre los hermanos.

Todo en la vida de las personas debía estar jerarquizado: el trabajo implicaba la sumisión a los que mandan, la moral resultaba de la sumisión a lo que está establecido por la autoridad, la verdad era la aceptación de lo revelado.

La creación se concebirá como emisión de un mandato divino y como recepción de ese mandato. Será una relación de emisión/recepción que se representará o bien como una orden divina, «sea», o bien como una emanación, o un parto, o como una obra artesana, etcétera. Desde esta concepción autoritaria, la muerte se halla disociada de la suprema autoridad. Si la sede de la autoridad es fuente de vida, quien únicamente manda, quien posee el señorío sin mezcla de sumisión, carece de muerte. La sede de toda emisión, el no receptor, no puede morir, es inmortal. Sólo quien está sujeto a la obediencia, a la recepción, puede morir.

Así los dioses son inmortales y la suma autoridad política, de una forma u otra tiende a ser considerada inmortal, por lo menos como función. La inmortalidad de los dioses depende, entonces, del esquema emisión/recepción, el cual procede a su vez de unas condiciones laborales determinadas.

Es verdad que entre los dioses hay jerarquías y que, por lo tanto, hay emisores y receptores, pero aún así, tomados como colectividad, son los

señores. Por tanto, en cuanto se toma a lo divino como sede de la autoridad, como fuente de todo y origen de todo mandato, se lo disocia de la muerte, se lo hace inmortal.

La muerte o bien es una decisión de los dioses, de la autoridad, o bien es la ausencia de recepción del mandato divino, la interrupción de la emisión de la *virtus* que procede del supremo señorío.

De los ciclos de los astros se deducen las crecidas del río, cuándo hay que sembrar, cosechar, etcétera. Los cielos emiten órdenes, sus ciclos y procesos son leyes. De ahí se concluirán dos cosas: la importancia de la observación de los cielos para someterse a sus órdenes y la necesaria relación de los astros y los cielos con la autoridad suprema divina y social. Para estas sociedades, la vida perfecta es una vida plenamente obediente. El cosmos entero es una estructura autoritaria. La ontología es una ontología del señorío.

Lo que hemos visto hasta ahora es la primera metáfora central, el primer patrón o paradigma de interpretación, valoración, organización, acción y manera de vivir y concebir la dimensión sagrada de la vida: *la autoridad y la sumisión a esa autoridad es la fuente del ser y de la vida.*

Pero la organización jerarquizada de este tipo de sociedades respondía a la necesidad de cultivar. La mayor parte de la sociedad vivía cultivando la tierra. Para quienes vivían del cultivo —los agricultores y la sociedad entera porque todos, directa o indirectamente vivían del cultivo— la experiencia central de su vida, *la acción central,* era sembrar y esperar la cosecha, enterrar los granos para que fructifiquen. La acción central y su experiencia central eran las mismas que la de los cazadores y los horticultores, para quienes «de la muerte procede la vida».

De la muerte de la naturaleza en invierno, surge la vida en primavera. De la muerte del sol en el horizonte y de su paso por el seno de la tierra, según ellos creían, surge el nuevo día. De las inundaciones, surge la fertilidad de la tierra. Las estrellas mueren periódicamente en el horizonte para renacer más tarde. La luna muere y resucita periódicamente. El ser humano tiene vida porque sus antepasados murieron; y resucitará a una nueva vida porque es enterrado. Incluso los dioses pasan, de una forma u otra, como veremos, por la muerte. Todas las divinidades agrarias pasan por la muerte y resucitan. La calidad moral debe asumir el dolor y la muerte. La iniciación religiosa también exige el paso simbólico y ritual por la muerte.

La muerte se vive como un paso cualitativamente negativo, pero necesario; por eso se asume con resignación y esperanza, porque de ese paso por la muerte se sigue vida abundante.

Por consiguiente, el viejo modelo «de la muerte se sigue la vida» continúa vigente en las sociedades agrario-autoritarias. Esa acción, también central, genera una segunda metáfora central que será patrón de interpretación, valoración, modo de vida y, también, modo de concebir, representar y vivir la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad.

¿Cómo se estructuran entre sí estos dos modelos? Deben hacerlo para formar un único paradigma complejo, porque la sociedad que programan es una. Si no se conjuntaran, la sociedad se escindiría en dos bloques: la autoridad, los burócratas, los sacerdotes y los militares por un lado, y los cultivadores por otro. Esa escisión haría inútil la autoridad e imposibilitaría el cultivo.

Para averiguar cuál es la articulación del modelo complejo, tendremos que acudir a una estrategia que ya hemos enunciado y usado: analizaremos la estructura semántica de las figuras de los dioses supremos y su relación con los rituales centrales.

La articulación de las dos metáforas centrales en una unidad, en un único patrón complejo, es sumamente ingeniosa.

Dicen los mitos que el Dios Supremo es el Señor Supremo. Ese Señor Supremo tiene un asociado (las formas de asociación varían). Esa Divinidad Asociada descenderá a la tierra por obediencia, y allí morirá. Pasará por la tumba (los infiernos) y resucitará. El resucitado se sentará a la derecha del Supremo Señor.

Con esta configuración se dice que desde la perspectiva del primer patrón de interpretación, el de «mandato/obediencia», la muerte es estéril pues como hemos visto, sólo el mandato divino es fuente de ser y de vida. Para que el segundo patrón de interpretación, «de la muerte se sigue la vida» pueda seguir vigente, se requiere que el Señor haga a la muerte fecunda por medio de una orden. El mandato será que un Dios baje a la tierra, por obediencia, y muera. Su muerte por obediencia hará a la muerte fecunda. Esa fecundidad nueva de la muerte se mostrará con la resurrección del Dios.

El Dios resucitado será elevado a la derecha del Señor Supremo. Se indica con esta figuración que el segundo patrón es tan importante como el

primero para la supervivencia del colectivo humano. Los dos patrones son así elevados al más alto nivel del señorío.

Estas configuraciones mitológicas son las más frecuentes en las sociedades agrario-autoritarias, pero la vigencia de los dos paradigmas y su coordinación en una unidad, lo mismo que la afirmación de que los dos modelos son igualmente imprescindibles, pueden darse por medio de otras configuraciones, como veremos. Sin embargo, a pesar de esas diferencias, las estructuras profundas son idénticas.

En la mitología egipcia

Veamos ahora lo que dicen las mitologías de las grandes sociedades agrario-autoritarias. Empezaremos por Egipto.

Comenzaremos por la mitología referente a la creación, porque desde ella podremos conocer la concepción egipcia de la realidad; tanto de la realidad considerada como suma cuanto de las realidades consideradas como de orden inferior.

El mito egipcio de la creación presenta varias versiones muy diversas entre sí. Se presenta en distintas configuraciones y una misma estructura profunda. Empezaremos por el mito más conspicuo: el documento de la teología memfita.

Este documento procede de la XXV dinastía, del faraón Sabaka, quien hizo esculpir en piedra un relato que pertenecía a una época mucho más antigua. Se trata de una cosmogonía que se remonta a las primeras dinastías egipcias, a la época en que se trasladó la capital a Menfis, la ciudad del dios Ptah, aproximadamente en tiempos del faraón Djoser, que encabeza la III dinastía, hacia el 2650 a. de C.

El texto declara que todo lo que existe tiene su origen en las concepciones del corazón de Ptah. Todas las cosas se crearon al ser pronunciados sus nombres por la lengua de Ptah. Por la palabra autoritativa del dios, vinieron a la existencia los dioses, uno tras otro, y a través de ellos, Ptah desarrolló el universo visible y el invisible, todas las criaturas vivientes, las artes, la justicia, etcétera. El cosmos entero fue establecido por una orden del dios. Ptah es la boca que nombró todas las cosas. Él dio vida a los justos y muerte a los transgresores, estableció las ciudades y los lugares del culto, todo esto lo hizo con su mandato.

Los mandatos del dios son el ser de las cosas y éstas existen porque fueron nombradas. Un texto dice que Ptah es quien ha formado con su palabra a dioses, hombres y animales, quien ha hecho todas las tierras, riberas y océanos. Otro texto dice que Ptah ha hecho todo cuanto existe. En todo lo que existe se halla la *virtus* de su palabra.

A pocos kilómetros de Menfis se encontraba Heliópolis, la capital religiosa tradicional de Egipto, hogar del dios sol Ra. El mito de la creación por medio de la procreación aparece en la tradición heliopolitana y se recoge ya en los textos de las pirámides, que datan, todo lo más, de la V dinastía, aunque parece ser anterior a la teología menfita.

En el principio no existía nada más que Nun, el agua primordial. De Nun surgió el dios sol Atum, quien se elevó sobre la colina primordial que surgió del agua. Dice el texto que Atum se satisfizo a sí mismo en Heliópolis. Tomó su falo en su mano y se provocó el placer. Engendró dos hermanos: Shu y Tefnut. Estornudó y se formó Shu, escupió y se formó Tefnut.

Shu es el dios del aire y Tefnut, su consorte, es la diosa de la humedad. De la pareja Shu y Tefnut, el aire y la humedad, nacieron la tierra y el cielo: Geb y Nut. El dios-tierra Geb y la diosa-cielo Nut engendraron a Osiris y a su consorte Isis, y a Seth y su consorte Nephthys. Horus es hijo de Osiris.

Osiris muere por la oposición de Seth, como veremos más abajo, y por decisión de su padre Geb. Mientras que Osiris es el rey muerto, Horus es el rey vivo. Horus es un dios solar, y figura de la autoridad suprema, pero por la genealogía de Horus, que procede de Geb y de Osiris, se afirma que la raíz de la autoridad está en la tierra.

Según esta configuración de la creación, la «emisión/recepción» viene representada no por un mandato, sino por una procreación, por la saliva del dios, por su estornudo o por su semen. El hecho de que se den las dos versiones, la menfita y la heliopolitana, en una gran proximidad de tiempo y espacio y con unas condiciones laborales prácticamente idénticas, confirma nuestra hipótesis de la equivalencia de «mandato/obediencia» y «emisión/recepción», aunque la segunda es una formulación más vacía de figuración,.

Ptah y Atum surgen del caos de las aguas y de la colina primordial, lo cual es una forma de expresar que surgen de sí mismos, se engendran a sí mismos, y también que surgen de la muerte. Veremos esto más abajo.

Los hombres son creados «a imagen de dios», dice un texto.

También en la creación del hombre hay una doble mitología. La teología menfita sostiene que la humanidad fue creada por el corazón y la lengua de Ptah. Pero también el dios Knum, el alfarero, creó al hombre. Le dio forma y también a todo lo que existe por medio de su rueda de alfarero. Nos hallamos en este caso ante el esquema de «emisión/recepción» con dos figuraciones diferentes.

Veamos ahora la concepción de la autoridad suprema, el faraón, porque es figura de la concepción de la autoridad suprema divina.

El faraón era el dios que traía la fertilidad producida por las aguas, él aseguraba las buenas cosechas, dominaba las aguas que daban fecundidad a la tierra. Dice un texto que el Nilo se encuentraba a su servicio, siendo él quien abría sus cavernas para dar vida a Egipto. Dice el texto: «Si dijeras a tu padre el Nilo, padre de los dioses: ¡deja de fluir el agua desde las montañas!, el río obraría conforme a tu mandato».

El faraón gobernaba las aguas del Nilo y la naturaleza entera. Todas las fuerzas de la naturaleza que tenían relación con la prosperidad de Egipto se encontraban gobernadas por el faraón. Era el señor de la dulce brisa que llegaba del Mediterráneo y hacía a Egipto habitable; controlaba la luna y las estrellas; hacía que los meses, los días y las horas tuvieran una sucesión regular; regía las estaciones y la abundancia de las aguas.

El faraón era el responsable del bienestar del pueblo, y esto era así no únicamente porque con una prudente política mantuviese el orden en su reino y asegurase y aumentase los bienes naturales, sino porque al poseer un carácter divino se esperaba de él que asegurase la normalidad y benevolencia de los poderes cósmicos. Era el responsable de mantener el orden, incluso el cósmico.

Él era el Ka (fuerza vital) de sus súbditos y de todo lo viviente. Era el pastor de su pueblo, que lo conduce y lo defiende, castiga a los que se desvían y ayuda a los débiles.

El faraón realizaba todas las obras del estado. Erigía los templos y las ciudades, ganaba las batallas, formulaba las leyes y las hacía cumplir, cobraba los tributos y costeaba las tumbas de sus nobles. Aunque el faraón no se enterara, todo lo que se hacía en Egipto era obra suya. Todo lo que vivía y actuaba era a causa de la *virtus* del faraón. Era el señor del destino y quien creaba la fortuna, el guía y protector de los difuntos. Los mortales podían seguirlo en el más allá y encontrar la vida. En vida, el faraón

mantenía los corazones de sus súbditos en la vida; muerto, los dirigía a través de la muerte a un más allá bienaventurado.

Veamos la mitología en torno del faraón.

La teología menfita habla del conflicto entre Osiris y Seth, que terminó con el establecimiento del orden, tanto del cosmos como del estado. Dicho conflicto acabó con la muerte de Osiris. Geb actuó como árbitro, por ser padre de Osiris, el dios muerto, y por ser dios de la tierra. Así Horus se convirtió en el rey viviente que sucedió al rey muerto Osiris.

El faraón reinante es Horus y todo faraón muerto es Osiris. Horus y Osiris son inseparables. El poder del trono crea una fusión del poder del rey difunto y el de su sucesor. El rey viviente es el intermediario entre el hombre y la naturaleza y su poder continúa beneficiando a su pueblo incluso después de la muerte.

Horus es el gran dios, el señor del cielo, el sol que navega por los cielos, pero es también el hijo de Osiris y de Geb, ambos dioses ctónicos.

Así, el orden cósmico y social procede de dos fuentes: del arbitrio de Geb, de la muerte de Osiris, el rey muerto, del supremo señor celeste y de la suprema autoridad social.

Según el imperio antiguo el faraón era, a la vez, dios y hombre, y únicamente por su muerte se convertía simplemente en dios. Esta doble naturaleza estaba formada por la divinidad del cargo real y la humanidad de cada uno de los portadores de ese cargo. La ceremonia de la coronación daba al elegido esa nueva existencia y esa nueva naturaleza.

La autoridad social era una autoridad suma, lo cual significa que se trataba de una autoridad que mandaba y no obedecía, pues actuaba como puramente emisor. A la suma autoridad le correspondía la competencia ontológica suprema. Este carácter conjuntaba al faraón con la fuente del ser, lo divino. Es lógico que se produjera la conjunción de la autoridad social y la manifestación divina.

En virtud de la conjunción de caracteres de la autoridad social suma con la suprema autoridad divina, los caracteres del faraón serán aquellos con que se revestirá lo divino y, a su vez, los caracteres de lo divino (plenitud, fontalidad ontológica, sacralidad) revestirán a la autoridad social.

Veamos ahora la otra dimensión de las sociedades agrario-autoritarias.

La organización autoritaria se hallaba en función de posibilitar el cultivo. La gran mayoría de la población se dedicaba al cultivo. Nos centraremos en el estudio de la mitología de Osiris, figura clave en la mitología egipcia.

Los textos de las paredes de Luxor describen el viaje del sol por el mundo inferior, el mundo de la muerte. En su viaje subterráneo, se representaba al sol con cabeza de carnero, para significar que había muerto, pero que conservaba el poder de resucitar. En su recorrido, el sol pasaba por el dominio de Sakaris, un desierto. Sakaris es el dios de la muerte, no de los muertos, como lo es Osiris.

Para los egipcios, todas las estrellas y constelaciones atravesaban, en sus ciclos, el reino de la muerte y todas renacían, a excepción de las circumpolares que se mueven alrededor de la estrella del norte, que ni pasaban por la muerte, ni renacían. Los egipcios llamaban a esas estrellas «las que no conocen el descenso». Estas estrellas eran el símbolo del muerto que vence la muerte y alcanza la vida eterna, el lugar donde deberían encontrarse los bienaventurados que no conocerían más la muerte.

La creación entera estaba sometida a los ciclos y a la muerte, a excepción del dios supremo, curiosamente conectado con el caos y las aguas primordiales. La muerte forma parte del orden de la creación e incluso del orden de los dioses. La tierra, como la muerte, entraña una vida en potencia. El dios-tierra Geb parece encerrar las mismas potencialidades que Ptah.

Los textos egipcios nunca relatan detalladamente el mito de Osiris. La narración más completa procede de Plutarco. Los demás textos no contienen más que alusiones al mito. Esas alusiones se encuentran en himnos, en los textos de las pirámides, en el libro de los muertos, en los rituales, etcétera.

Un resumen del mito de Osiris puede ser el siguiente:

> Geb y Nut tuvieron cuatro hijos: dos varones, Osiris y Seth, y dos hijas, Isis y Nephthys. Isis era la esposa de Osiris y Nephthys la esposa de Seth.
>
> Osiris gobernaba el mundo como monarca bondadoso. Pero Seth se enemistó con él y consiguió asesinarlo. Lo engañó para que se encerrara en un sarcófago y lo arrojó al Nilo, la corriente arrastró el sarcófago hasta el mar y desde allí erró hasta Biblos.
>
> Isis buscó el cuerpo de Osiris, y finalmente halló el sarcófago incrustado en el tronco de un gran árbol en Biblos. Gracias a las lamentaciones y cuidados de Nephthys e Isis, así como a la ayuda de Anubis, Osiris despertó a la vida. Entonces, Isis concibió a su hijo Horus de Osiris. Más tarde, Seth se apoderó nuevamente de Osiris, lo mató y lo dividió en catorce trozos, pero Isis los recuperó y los enterró a medida que los fue encontrando. Ésta es la razón de que haya en Egipto tantos santuarios dedicados a Osiris.
>
> Isis se llevó a su hijo Horus a escondidas a la región del delta para protegerlo de los ataques de Seth. Y cuando Horus hubo crecido, llevó a Seth a la presencia de los dioses. Allí se celebró un juicio en el que Toth actuó en defensa de Osiris y de Horus. Geb actuó como juez y condenó

a Seth, concediendo el reino a Horus como sucesor de Osiris, quien no regresó a la tierra, sino que se transformó en el señor del mundo inferior y en el juez supremo de los muertos.

Osiris es una figura muy compleja. Por una parte, tiene rasgos cósmicos, pues es hijo de Geb, la tierra, y de Nut, el cielo. En cuanto hijo del dios-tierra, está relacionado con los ciclos de la vida y de la muerte. En cuanto hijo de la diosa-cielo, está relacionado con la disyunción de la muerte. Pero Osiris es también un dios de la vegetación. Como hijo de la tierra y del cielo está destinado a la muerte, pero su muerte es una transfiguración. Es la vida que periódicamente surge de la tierra y se renueva sin cesar. Es el dios de la muerte y la resurrección. Osiris no es una divinidad de la tierra, es un dios de las manifestaciones de la vida que emanan de la tierra.

Todo lo que procede de la tierra puede considerarse como una manifestación de Osiris, tanto si son astros, como si son vegetación o aguas. Es un espíritu arbóreo de modo que sus adoradores tenían prohibido hacer daño a los árboles frutales. Diversos cultos a los árboles estaban relacionados con Osiris.

A Osiris se le llama «Neper», el grano. Osiris reaparece, dicen los textos, cada vez que brota el grano, se manifiesta en él cuando las semillas, pasando por la muerte, renacen a la vida desde las mismas entrañas de la tierra. La eclosión del grano simboliza la resurrección del dios.

Todas las fases del cultivo del grano estaban relacionadas con Osiris. Se sembraba el grano como si se enterrara al dios. Las espigas que brotaban simbolizaban su resurrección. En la época de la recolección, cortar las espigas o moler el grano simbolizaba una nueva muerte del dios.

Se interpretaba que las aguas de la crecida anual del Nilo, que devolvían la vitalidad a los campos secos y desnudos, brotaban de la tierra. Esas aguas cargadas de limo eran testimonio del poder de Osiris e idénticas a él. Las inundaciones procedían de los líquidos que brotaban de su cuerpo en descomposición. El poder fertilizante y dador de vida de las aguas del Nilo se vincula en el mito al tema del cuerpo de Osiris ahogado y flotando en sus aguas.

Todo lo que brota de la tierra, brota de Osiris y es manifestación suya. Las reapariciones periódicas de los astros desde el seno de la tierra sugieren la resurrección. Osiris es el señor de los astros que atraviesan el mundo inferior. Los procesos vegetales, las aguas y sus crecidas, los astros y sus órbitas tienen una misma significación e identidad y son todos hierofanías de Osiris. Él es un rey muerto que penetra en la tierra para provecho de los

hombres. Es el vencedor de la muerte y su victoria es una promesa de vida para todos.

Todo soberano muerto se identifica con Osiris y lo mismo que en vida condujo a su pueblo, muerto lo guía a la vida. A partir del Imperio Medio todo muerto se identifica con Osiris, vencedor de la muerte. Se le llama rey no porque sea un monarca, sino porque manifiesta la fecundidad de la muerte. Es un rey muerto que, resucitado, no vuelve a su existencia anterior, ocupando de nuevo el trono. Resucita a una vida más allá. Es un rey muerto, jefe de los occidentales, los muertos. Es el guía y protector de los difuntos y su prototipo, porque ha conseguido la vida eterna pasando por la muerte. Los mortales pueden seguirle en el más allá y encontrar la vida.

El ámbito de la muerte se concibe como un reino, y quien fecunda a la muerte es considerado un rey.

La muerte fecunda es fuente de realidad, y toda fuente de realidad es pensada, inevitablemente, como una autoridad. Así Osiris es rey, autoridad, en cuanto que es muerte fecunda.

Osiris es soberano en el mundo inferior, es el equivalente de Ra en los cielos, pero, sin embargo, se lo distingue del creador y no es igualado a los grandes dioses.

Ra es el soberano indiscutible y Osiris solamente es admitido a compartir su trono. Dice un texto: «cuando Ra aparece diariamente y llega al mundo inferior para gobernar ese país, como igualmente las otras regiones, entonces tú, Osiris, también te sientas allí como él. Juntos sois llamados, las almas unidas».

Osiris, conjuntamente con Horus, forman la concepción egipcia de la autoridad comprendiendo dos generaciones: el rey muerto y el rey vivo. Ésta es una manera de conjuntar los dos esquemas de interpretación de la realidad: el de «emisión/recepción» y el de «vida/ muerte» que se añade al recurso de sentar a Osiris junto al trono de Ra.

La suma autoridad viviente se conecta con el dios muerte, es decir, el emisor sumo se conecta con la muerte fecunda. Con esta estratagema se combinan los dos principios de la realidad: la muerte fecunda y el señorío, cuyos mandatos dan realidad a todo lo que recibe ese mandato.

Los egipcios daban diversos revestimientos figurativos a las mismas estructuras profundas. Horus, el rey vivo, tiene a Osiris por su Ka (principio vital); o, en otros términos, el poder es fruto de la muerte fecunda. Osiris, por su parte, requiere ser sostenido por Horus; es decir, la muerte es fecunda

por el apoyo de la autoridad, por una emisión de la autoridad, ésta es tal por la fecundidad de la muerte.

Se trata de una compleja manera de conjuntar los dos paradigmas generados por la estructura laboral de la sociedad agrícola de riego. Sin embargo, globalmente prevalece el esquema «mandato/obediencia» sobre el esquema «muerte/vida». Sin sistema autoritario no hay cultivo. Las sociedades agrícolas de riego no sobreviven sin la autoridad. Es preciso primero organizar la autoridad para que, gracias al riego, se pueda cultivar. Ra es superior a Osiris, si bien Ra sienta a Osiris a su derecha. [9]

En la mitología mesopotámica

Analicemos ahora, brevemente, los ejes centrales de la mitología mesopotámica. En el análisis de la mitología y de las concepciones ontológicas de las culturas mesopotámicas seguiremos las líneas que hemos trazado en el breve estudio sobre Egipto.

Tratándose de sociedades agrícolas de riego suponemos que serán aplicables los ejes de análisis apropiados al estilo laboral y social de esas sociedades.

Comenzaremos, como en el caso de Egipto, por el estudio de los mitos creacionistas. Veremos que los mitos narran la creación de varias maneras, como una emanación, como una generación, como una creación por la palabra, como una creación artesana y, finalmente, con una forma nueva: creación como fruto de una lucha.

Para el dios creador era suficiente establecer un plan, emitir una palabra y pronunciar un nombre para que lo previsto y lo planeado adquiriera existencia propia. Esta forma de concebir la creación es el resultado de una observación: un rey en la tierra podía realizar casi todo cuanto se le antojara por medio de un decreto, una orden, una sola palabra salida de sus labios.

Para los sabios mesopotámicos no existe una cosa hasta que no tiene un nombre. Lo que no tiene nombre no existe. Para hablar del estado anterior de la creación, dice el mito:

> Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado,
> y cuando abajo la tierra no tenía nombre [...]
> cuando ningún nombre había sido nombrado.

Para designar una cosa usaban la expresión: «Todo lo que lleva un nombre». El conocimiento del nombre de una cosa y su enunciado confiere realidad a la cosa y poder sobre ella.

Estas ideas se expresan en el mito sobre «Enki y el orden universal». El mito describe al dios actuando como un gobernante. Cuando el texto se hace legible, vemos a Enki decretando los destinos del país de Sumer y de la ciudad de Ur. Enki hace un viaje de inspección por la mayor parte del territorio, se detiene en todos los países y los bendice. Sus palabras llenan de bienes las diversas regiones. Organiza las masas de agua, llena el Tigris y el Éufrates de aguas claras y encarga al dios Enbilulu que cuide de ellas. Llena las aguas de peces y cañaverales y los confía a una divinidad, el hijo de Kesh. Regula las aguas del mar y nombra responsable de ello a Sirasa. Llama a los vientos que traen las lluvias y hacen posible la agricultura y los encomienda a Ishkur. Luego se ocupa del arado y del yugo. Hace que los campos produzcan grano, habas y alubias.

Del campo pasa a las ciudades. Se dedica al arado y al molde de los ladrillos. Designa al dios-ladrillo Kabta para que cuide de los ladrilleros. Construye cimientos, levanta muros y nombra maestro albañil a Mushdama. Luego llena la llanura de vida salvaje y encarga a Sumugan que cuide de ella. Finalmente construye establos y rediles para los animales domésticos y los entrega al dios-pastor Dumuzi (Tammuz).

Todo lo crea con la palabra. Sus mandatos, sus bendiciones y sus determinaciones son eficaces. El mito sigue claramente el esquema «mandato/obediencia».

Veamos ahora el mito acerca de Enki y Ninhursaga, según el cual la creación es una generación. De acuerdo con el mito, hay una isla llamada Dilmun, que es un país puro, donde no hay enfermedad ni muerte; un país en el que el cuervo no da su graznido, el león no mata, el lobo no se apodera del cordero, el perro salvaje no arrebata los cabritos, es desconocido el que devora el grano, no hay enfermedades, no hay vejez, no hay lamento ni duelo.

Esta isla fue asignada a Enki, el dios del agua, y a Ninhursaga, la gran diosa de los sumerios. Enki, que pretendía a Ninhursaga, había provisto de agua fresca a la isla a sugestión de ella. De las relaciones entre la tierra (Ninhursaga) y el agua (Enki) nació una hija, la diosa Ninsar, que es la personificación de las plantas. Enki abandonó a Ninhursaga antes de que

naciera Ninsar. Como las plantas se apiñan en la orilla del agua, así Ninsar se encontró con Enki, quien la cortejó y tuvo relaciones amorosas con ella. Pero Enki también abandonó a Ninsar. La diosa de las plantas dio a luz a una hija, personificación de las fibras vegetales con las que se tejen las telas. De las relaciones de Enki con la diosa de las fibras vegetales nació la diosa de los tintes. Y de las relaciones de Enki con ella nació la diosa de los hilados y los tejidos, Uttu. Como todas estas diosas fueron abandonadas por Enki, Ninhursaga aconsejó a Uttu que exigiera a Enki el matrimonio y como obsequio pepinos y manzanas antes de tener relaciones con él. Enki llevó los dones exigidos, embriagó a Uttu y la poseyó.

Cuando se reanuda el texto, Ninhursaga ha hecho matar ocho plantas sin que haya determinado aún cuál será su naturaleza y sus cualidades. Enki, curioso por conocerlas, las hace recoger por su mensajero Isimud y las come todas, unas tras otra. Ninhursaga se encoleriza y maldice a Enki.

A continuación, para evitar apiadarse y así retirar la maldición dictada sobre Enki, Ninhursaga abandona a los dioses y desaparece. Enki empieza a declinar: ocho partes de su cuerpo son atacadas por las enfermedades. Mientras Enki va perdiendo la vida, los dioses, abrumados y enlutados, permanecen sentados en el polvo sin saber qué hacer. Interviene entonces un nuevo personaje: se le ofrece a Enlil, dios del aire y rey de los dioses sumerios, el trato de que traiga a Ninhursaga a cambio de una recompensa. Enlil acepta y Ninhursaga regresa junto a los dioses.

Entre tanto, Enki continúa muy enfermo. Ninhursaga hace que se siente a su lado y le pregunta qué partes de su cuerpo le hacen sufrir. Enki las enumera y Ninhursaga crea ocho divinidades para curar las ocho enfermedades.

En el mito se habla del fin del paraíso terrenal por un conflicto entre los dioses, del origen de la naturaleza y la cultura, de las enfermedades y sus remedios, siempre como fruto de partos sucesivos o de disposiciones de los dioses.

El gran mito de la creación mesopotámico, con pequeñas modificaciones de personajes en las diversas culturas que se suceden en la zona, es el «Enuma Elis», que significa «Cuando arriba», palabras con las que comienza el mito. Está escrito en acadio y, al parecer, procede de mediados del segundo milenio a. de C. Su personaje central es el dios Marduk, dios de Babilonia, por entonces centro político de Mesopotamia. Cuando Asiria se transformó en la potencia dominante, Marduk fue sustituido por Assur. Esta

sustitución no fue la primera; a la versión babilónica le precedió otra más antigua en la que el personaje central era Enlil, dios de Nippur. Es imposible saber a qué época se remonta el mito original sumerio, pero parece proceder del tercer milenio.

El «Enuma Elis» se recitaba durante las ceremonias de Año Nuevo, al comienzo de la primavera.

Hablaremos brevemente de los dioses que intervienen en el mito, que comienza describiendo un caos acuoso:

> Cuando todavía no se hablaba de un cielo arriba
> y no se pensaba todavía en el nombre de un suelo firme abajo;
> cuando únicamente el primordial Apsu [el abismo], el engendrador,
> y Mummu y Tiamat, la que dio nacimiento a todos ellos,
> mezclaban sus aguas en una;
> cuando no se había formado ningún pantano y no podía hallarse isla alguna;
> cuando ningún dios había surgido,
> ni había recibido nombre, ni tenía determinado su destino,
> entonces fue cuando se formaron los dioses en su interior [de Tiamat].

Apsu son las aguas dulces. Mummu parece ser las nubes y las nieblas. Tiamat es el mar. Estas tres clases de aguas estaban mezcladas en una masa indefinida.

De este caos acuoso nacen Lahmu y Lahamu, el limo, quienes engendran a su vez a Aushar y Kishar, dos aspectos del horizonte.

Aushar y Kishar engendran a Anu, el dios del cielo, quien sin pareja, engendra a Nudimut, otro nombre de Enki, el dios de las aguas dulces y de la tierra.

Para los sumerios, en el principio sólo existía el océano primordial. En ese mar original habían nacido el cielo y la tierra. Anu es el dios supremo. Su mandato es el fundamento del cielo y de la tierra. En el mito de la exaltación e Inanna se dice de él:

> ¡Oh padre de los dioses! Tu mandato
> es el fundamento del cielo y de la tierra.
> ¿Qué dios puede menospreciarlo?
> Soberano de los dioses, cuya palabra prevalece
> en la ordenada asamblea de los grandes dioses
> [...]
> A los mandatos de su sagrada boca
> se encuentran atentos los Igigi,
> con temor de ti se mueven las Anunnaki,
> al igual que los juncos barridos por la tempestad,
> se inclinan a tus órdenes todos los dioses.

Anu fue el señor supremo del panteón, a pesar de que ya desde dos milenios y medio a. de C. ese papel lo asumía Enlil.

La pareja de Anu era Ki, la tierra, Antu para los semitas. Con el tiempo Ki fue sustituida por Inanna. El segundo gran poder era Enlil, el hijo de Anu y de Ki. Él era quien separaba el cielo de la tierra, porque era el dios del aire y de la atmósfera. Es el Señor Tempestad, el Señor de la ráfaga de viento. Ocupaba el primer lugar en el mito y en el culto. Era llamado «padre de los dioses», «rey del cielo y de la tierra», «rey de todos los países». Él elegía el nombre del rey y le daba su cetro, de él dependía la prosperidad del pueblo y la victoria contra los enemigos.

El himno de Enlil dice:

> Sin Enlil, el gran monte,
> ninguna ciudad sería construida, ningún establecimiento fundado.
> Ningún establo sería construido, ningún aprisco instalado.
> Ningún rey sería exaltado, no nacería ni un solo gran sacerdote.
> Ningún sacerdote mah, ninguna gran sacerdotisa podría ser escogida por la arúspice.
> Los trabajadores no tendrían ni inspector ni capataz.
> A los ríos, sus aguas de las crecidas no les harían desbordar.
> Los peces del mar no depondrían sus huevos en el juncal.
> Las aves del cielo no construirían sus nidos en la ancha tierra.
> En el cielo las nubes erráticas no darían su humedad.
> Las plantas y las hierbas, gloria de la campiña, no podrían crecer.
> En el campo y en la pradera los ricos cereales no podrían granar.
> Los árboles plantados en el bosque montañoso no podrían dar sus frutos.

En Enlil residía la fuerza, era el ejecutor de los veredictos de los dioses. Él conducía a los dioses a la guerra. Si Anu era la autoridad, Enlil era la fuerza de coerción a la voluntad de los dioses. Él destruyó a la humanidad con un diluvio.

Enki es la tercera gran divinidad sumeria. Su nombre significa «señor de lo que está abajo». Sus dominios son las aguas que se hallan alrededor y por debajo de la tierra, y las que brotan sobre ella a través de las fuentes. Es el dios de las aguas y de la sabiduría, fecundo en recursos, señor de la agricultura y de los artesanos, es benévolo. Él salvó a la humanidad del diluvio, avisando a Zinsudra, el Noé mesopotámico, para que construyera un arca. Él cura las enfermedades, borra los pecados y aleja a los demonios.

Pero es también el dios de los maleficios. Él, porque envidiaba a Enlil, provocó el fin del paraíso.

Después de esta breve noticia sobre los principales personajes del mito «Enuma Elis», volvamos a la narración.

Las divinidades que han surgido del caos entran ahora en conflicto con él.

Los divinos compañeros se reunieron en tropel
y surgieron bulliciosos de todas partes perturbando a Tiamat,
perturbando las entrañas de Tiamat,
bailando en su seno, donde se estableció el cielo.
Apsu no pudo dominar su clamor
y Tiamat guardaba silencio,
pero detestaba sus actos
y no le parecían sus maneras [...]
Entonces Apsu, el engendrador de los grandes dioses,
llamó a su sirviente Mummu diciéndole:
—Mummu, mi sirviente, que alegras mi corazón,
vayamos ante Tiamat.
Fueron y sentados ante Tiamat,
le pidieron consejo acerca de los dioses, sus primogénitos.
Apsu empezó a hablar
diciendo a la pura Tiamat:
—Sus costumbres me parecen detestables.
No me es posible descansar de día, ni dormir de noche.
Terminaré con sus costumbres, sí, las destruiré
para que la paz pueda reinar y podamos dormir.

Se enteran de esto los dioses y quedan consternados y en silencio. Sólo Enki (Ea) permanece imperturbable.

Ea, el que conoce todas las cosas, conoció su plan.
Él formó, sí, estableció contra esto
la configuración del universo.
Y con habilidad hizo su sagrado encantamiento todopoderoso.
Pronunciándolo lo lanzó sobre el agua [Apsu]
derramando sobre ella un sueño tranquilo,
para que durmiera profundamente.

Entonces Enki le quita la corona a Apsu, lo mata, y establece su morada encima de él. Después encarcela a Mummu.

Hasta ahora tenemos el origen de los dioses por generación desde el caos. Los dioses surgen unos de otros, por generación. Los padres son parejas de dioses, menos en el caso de Nudimut que procede únicamente de Anu. Ya vimos en Egipto que la generación es equivalente a la creación por mandato. En Mesopotamia también funciona de la misma manera.

En el conflicto del cosmos frente al caos, prevalece el cosmos gracias al encantamiento (palabra poderosa) de Ea (Enki) sobre Apsu.

Apsu, por la orden de Ea, queda sumido en la inmovilidad. Apsu son las aguas dulces. Ea, es decir, la tierra, establece su morada pobre las aguas del abismo. En dicha morada nace Marduk, si bien, en las versiones anteriores a la babilónica quien nace allí es Enlil, el «señor de la ráfaga de viento».

Mientras Marduk crece, se recrudece de nuevo el conflicto con el caos.

Tiamat se decide a presentar batalla a los dioses. Se organiza el ejército del caos. Como jefe de este terrible ejército Tiamat pone a su segundo esposo, Kingu. Le confiere la autoridad y las tablas del destino, el supremo poder sobre el universo.

Ea vuelve a descubrir lo que está ocurriendo e informa a los dioses, quienes deciden que sea Ea, por segunda vez, el que se enfrente a las fuerzas del caos con su palabra poderosa. Pero en esta ocasión el encantamiento poderoso de Ea no somete a Kingu y a sus fuerzas, como ocurrió con Apsu y Mummu. En vista del fracaso de Ea, los dioses acuden al supremo Anu, cuya palabra es la más poderosa. Pero tampoco la palabra de Anu apacigua el caos. Por último los dioses se vuelven a Marduk, el hijo de Ea, aquel «cuya fuerza es grande». Marduk acepta, pero poniendo condiciones. Pide que se le constituya en rey del panteón.

> Si me constituyo en vuestro defensor,
> venciendo a Tiamat y salvándoos,
> quiero que os reunáis y proclaméis mi destino supremo.

La asamblea concede a Marduk el poder de rey, de forma que se combinen en él la autoridad suprema y el poder de coerción.

Los dioses se alegran y le rinden homenaje: Marduk es rey. Le imponen las insignias reales y lo arman para la batalla. Las armas con que se reviste Marduk son las propias del señor de la tempestad Enlil.

Marduk hace que se levanten tempestades: el viento Malo, el Torbellino, el Huracán, el viento Cuádruple, el viento Séptuplo, el Ciclón y el viento Sin Par. Suscitó el diluvio tempestuoso, su arma poderosa, y su carro de la tempestad irresistible y aterradora. Además de esas armas, Marduk lleva en sus labios un encantamiento, es decir, una orden poderosa.

Kingu y su ejército caen presas del pánico y huyen cuando ven aproximarse a Marduk. Sólo Tiamat le hace frente, pero Marduk despliega la red y le envuelve con ella. Entonces Tiamat abre sus fauces para tragarlo, pero Marduk envía sus vientos, que mantienen abierta la boca de Tiamat. Luego, Marduk le lanza una flecha al corazón y la mata, captura al resto de

las fuerzas de Tiamat, incluido Kingu, a quien arrebata las «tablas del destino», las sella con su sello y se las sujeta a su pecho, finalmente pisa el cuerpo de Tiamat, rompe su cráneo con su maza y esparce su sangre.

> Entonces el Señor se detuvo a considerar su cadáver,
> a fin de desmembrar al monstruo y ejecutar obras hábiles.
> Lo partió como un marisco en dos.
> La mitad la erigió en techo como firmamento.
> Echó la trama y dispuso centinelas,
> les ordenó que impidieran que sus aguas se escaparan.

La mitad de Tiamat, las aguas del mar, permanecen en la tierra y la otra mitad es convertida en cielo, donde Marduk establece su morada.

Marduk se dedica entonces a establecer las constelaciones y los astros, y a fijar el calendario. Luego, hay una laguna en el texto; cuando se reemprende el relato nos encontramos a Marduk ocupado en crear al hombre.

> Anudaré arterias y reuniré huesos en su ser.
> Crearé a Lullu, cuyo nombre será «hombre».
> Formaré a Lullu, el hombre.
> Él cargará con las faenas de los dioses
> para que ellos puedan vivir con libertad.

Kingu, que es el responsable de la sublevación de Tiamat, es condenado y ejecutado.

> Lo ataron y condujeron ante Ea.
> Al ser condenado, le abrieron las arterias.
> Y de su sangre formaron a la humanidad.
> Ea, entonces, impuso al hombre el trabajo y liberó de éste a los dioses.

Creemos que en el complejo mito del «Enuma Elis» se encuentra, bajo configuraciones muy diversas, siempre el mismo esquema de concepción ontológica. Hemos visto a un dios que procede de Anu sin pareja, Nudimut. Tenemos el caso de hijos de parejas de dioses. A todos estos casos se les puede aplicar el esquema «emisión ontológica/ recepción ontológica». Ea vence a Apsu y fundamenta la tierra con su encantamiento, una palabra autoritaria, que también es una emisión ontológica.

Marduk tiene que luchar violentamente, cuerpo a cuerpo, contra el caos. ¿Por qué aparece la forma mítica de la lucha? ¿Qué sentido tiene?

La lucha del caos y el cosmos es la representación y afirmación de un sistema axiológico mediante el conflicto entre lo que es valioso y lo que no lo es. Ésta es una forma muy frecuente de asentar sistemas de valores. Pero, además, con la lucha se tematiza y explica un aspecto importante de la autoridad: el poder coercitivo. También el poder coercitivo, como la palabra autoritaria, es una emisión y una recepción. El poder coercitivo sólo se manifiesta cuando hay una oposición a la autoridad. En el caso del mito, la sublevación del caos contra el cosmos.

La configuración mítica de la lucha presenta además otra ventaja: hace posible asimilar al esquema autoritario otro esquema de formas míticas mucho más antiguo: el que hemos llamado, en el estudio de los horticultores, patrón de «protovíctima».

Según ese esquema la muerte de un ser primordial, anterior a la creación, daba origen a todas las cosas. Aquí será la muerte de ese ser primordial, Tiamat, anterior a la creación, a manos de los dioses, el que dará origen a las cosas. No será simplemente la muerte, de por sí fecunda, como en el caso de los cazadores y horticultores, la que dé el ser a las cosas, sino que serán los dioses quienes del cuerpo de la víctima, crearán las cosas.

La sumisión extrema, hasta la muerte y por coerción, hace a la muerte fecunda, pero únicamente por decisión de los dioses.

Advertimos pues, que el «mandato/obediencia», como emisión ontológica y como recepción, da el ser y lo quita; y lo hace como palabra autoritativa o como coerción. Desde su estructura profunda, la palabra autoritativa y la coerción, son equivalentes.

Por último, en el «Enuma Elis» también aparece la creación como la ejecución de una obra artesana y esa operación puede interpretarse según el mismo esquema.

Hay otros mitos importantes sobre la creación del hombre, en los que prepondera la figura de la creación artesana. Veamos el mito de Enki y Ninmah, la sublime señora (otro nombre de Ninhursaga).

Dice el mito que en los días del inicio del mundo los dioses tenían que trabajar para vivir. Todos los dioses debían emplear la hoz, el zapapico y otros instrumentos agrícolas, excavar canales, regar, etcétera, cosa que los dioses aborrecían. Mientras esto ocurría, Enki, el más sabio de los dioses, dormía profundamente sin nunca despertar. Los dioses se quejaron ante él de su situación, sirviéndose de la mediación de Nammu, la madre que da vida al cielo y a la tierra, la madre de los dioses del mar. Nammu llevó ante

Enki las quejas y las lágrimas de todos los dioses y le pidió que creara a los servidores de éstos, para que cargaran sobre sí el trabajo. Enki escuchó a Nammu y le ordenó que se dispusiera a dar nacimiento al «barro» que se encontraba encima de Apsu, del que sería formado el hombre. Este barro surgió de las aguas profundas como un hijo de las entrañas de su madre.

En este pasaje, el texto se halla deteriorado y cuando vuelve a ser legible, Enki está dando una fiesta en honor de Nammu y de Ninmah. En la fiesta los dioses se desafían mutuamente a encontrar destino a los humanos anormales que cada uno de ellos modelara con el barro. Crean seis tipos diferentes de individuos anormales. Resulta ilegible el texto que describe los cuatro primeros. Cuando puede ser leído de nuevo, el texto describe los dos anormales restantes: la mujer que es incapaz de parir y el hombre privado de órgano masculino. Ninmah destinó a la mujer que no podía parir al gineceo y al hombre sin órgano masculino a preceder al rey.

Por su parte, Enki formó a un ser al que llamó «mi día es remoto». Era un hombre muy anciano, cuyos ojos estaban enfermos, al que le temblaban las manos y las piernas y que tenía muchas enfermedades. Era débil de cuerpo y de espíritu. Ninmah no pudo hacer nada útil con ese ser y maldijo a Enki.

Este mito narra la creación del hombre en general y la creación de los seres anormales, que todavía pueden ser útiles a la sociedad y pueden subsistir. Finalmente, narra la creación de las enfermedades y de la vejez, que son males irremediables.

Según el mito los hombres proceden del barro. De ese barro los dioses forman al hombre para que cargue sobre sus espaldas el trabajo que, en adelante, no soportarán los dioses. Los hombres son creados, pues, para servir a los dioses.

Que los mitos de creación del hombre sean interpretables con el esquema de «mandato/obediencia», en su forma más abstracta de «emisión/recepción», se confirma por el hecho de que precisamente en todos los mitos se afirma que el hombre fue creado «para servir a los dioses».

Hemos visto que las anormalidades físicas, las enfermedades y la vejez fueron introducidas por los dioses. Ahora veremos cómo son también estos dioses los que harán a los hombres mortales privándoles de la vida perenne.

En el mito de Adapa se narra cómo éste, hijo de Ea, había sido creado como modelo de los hombres. Era sabio y semejante a los dioses, pero no se le había concedido la inmortalidad.

Adapa, que era pescador, un día se hallaba pescando en el golfo Pérsico cuando, de repente, una ráfaga de viento volcó su nave. Furioso, injurió al viento y le quebró un ala. Esto impidió que el viento soplara durante una semana. Anu se enteró de esta violación del orden del universo e hizo comparecer a Adapa ante su trono para juzgarle por este hecho. Antes de que subiera al cielo, Ea aconsejó a Adapa que se vistiese de duelo para excitar la piedad de Tammuz y Gizzida, guardianes de los puentes del cielo. Ellos intercederían entonces por él frente a Anu. Ea le mandó que no comiera ni bebiera nada de lo que le ofrecieran en el cielo porque ello sería su muerte.

Anu se mostró propicio a perdonarlo y le ofreció el pan y el agua de la vida para hacerlo así semejante a los dioses. Adapa, siguiendo los consejos de Ea, rehusó esos dones. Anu le envió de nuevo a la tierra, donde estaría sometido a la muerte, puesto que no había aceptado el don de la vida inmortal. Adapa perdió así la vida eterna, no por haber quebrantado un ala al viento, sino por haber obedecido a Ea, su padre. La muerte pudo evitarse, pero los dioses no lo quisieron así.

Para el mesopotámico, el universo era un estado donde piedras, estrellas, vientos, aguas, y demás son ciudadanos. El cosmos era como un estado que comprendía cuanto existía, desde los hombres, los animales, las cosas inanimadas, los fenómenos naturales, hasta las nociones tales como justicia, rectitud, e incluso la forma del círculo. El criterio de diferenciación era la magnitud de su poder.

Si el canon de la interpretación ontológica es el esquema «mandato/obediencia», resultará que los seres diversos resultan de los diferentes grados de poder y que las relaciones de los seres son relaciones entre diversos grados de poder o, lo que es lo mismo, de sumisión.

Si todo ser es una recepción del mandato divino, de la *virtus* que acompaña al mandato divino, todo ser manifiesta la voluntad de los dioses; todo ser es una presencia de la vida de los dioses.

La vida virtuosa era la vida obediente. Un himno describe la futura edad de oro, cuya característica será la obediencia:

> Días en que el hombre no será insolente con los otros.
> El hijo venerará a su padre.
> Días en que el respeto brillará en la tierra,
> el humilde honrará al grande,
> y el hermano menor [...] respetará al mayor,

y el más grande instruirá al más pequeño
y éste se sujetará a sus decisiones.

La vida del hombre es una cadena de obediencia: obediencias a la familia, a los gobernantes, a los dioses. La humanidad, como hemos visto, fue creada para servir. Quien obedece recibe y recibir equivale a ser. Ante quien obedece están abiertas las puertas que dan al ser. Quien no obedece, cierra esas puertas. La protección divina, la salud, la larga vida, el puesto honroso, los hijos y la riqueza, todo lo que implica un valor para los mesopotámicos se logra acatando, recibiendo el mandato.

Los dioses se reúnen cada nuevo año con ocasión de la fiesta del Año Nuevo para determinar el destino. A cada hombre, al nacer, los dioses le asignaban una medida de buena y de mala fortuna que determinaba todo el curso de su vida y de los acontecimientos que en ella debían tener lugar. Pero la voluntad de los dioses no está revelada de una vez para siempre, sino que debe averiguarse en cada caso. Las decisiones de los dioses no están ligadas a ningún tipo de obligación con respecto a sus criaturas. Decretan la vida y la destrucción, sin tener para nada en cuenta los méritos o pecados de los hombres.

Los dioses son emisores, no receptores, por eso no están sometidos a nada. Toda realidad que no sea la divina es una recepción de emisión divina, por la palabra autoritaria que realiza lo que dice.

Pecar es transgredir el orden del cosmos, no aceptar la orden de los dioses. Quien no acepta el mandato de los dioses no recibe su emisión ontológica y se separa del ser. De ahí que el castigo del pecado sea la muerte.

Veamos ahora la concepción de la realeza en Mesopotamia.

En el poema de la creación se describe el prototipo del soberano en la realeza de Marduk, que es elegido para que se ponga al frente de la lucha contra Tiamat. Esa elección comporta la concesión de poderes absolutos al elegido.

Si debo ser vuestro campeón,
vencer a Tiamat y salvaros,
reuniros y proclamad mi poder supremo,
sentaros con júbilo en asamblea en Ubshuukkina
haced que, como vosotros, determine el destino con la palabra de mi boca
de forma que nada que yo decida pueda ser cambiado
y que la orden que yo dé no vuelva a mí,
ni pueda cambiarse.

El texto concibe dos formas de gobierno, una, la de la asamblea de los dioses, y otra, la realeza. El rey mesopotámico es un hombre elegido para una acción eficaz y rápida, como en el caso de Marduk en la crisis de los dioses.

El nacimiento de la realeza es el resultado de una decisión de la asamblea de los dioses. La realeza, en Mesopotamia, no es de origen humano, sino que es proporcionada por los dioses a la sociedad. El rey es un mortal investido por los dioses con un cargo sobrehumano. Los dioses lo eligen y pueden deponerlo, para colocar otro en su lugar.

Para los egipcios el faraón es un dios. Para los mesopotámicos es un mortal investido con un cargo divino. La realeza desciende del cielo. En el poema sumerio de Ziusudra, el Noé sumerio, se lee, después de haber evocado la creación:

> Cuando la realeza hubo descendido del cielo,
> cuando la sublime tiara y el trono real hubieron descendido del cielo [...]

Cada monarca considera que su elección al trono es una elección divina.

La leyenda del nacimiento de Garga, rey de Akkad, lo presenta como hijo de una sacerdotisa, abandonado a las aguas en un cesto, recogido y educado por un jardinero y sin ascendencia real.

Pero en Mesopotamia no hay ninguna relación importante entre el rey muerto y su sucesor. El rey mesopotámico organiza los ritos funerarios de su predecesor como un simple acto de piedad. En Egipto la realeza está conexa con los dos esquemas capitales que rigen la sociedad agrícola de riego; en Mesopotamia, parece ser que la realeza humana sólo está relacionada con el esquema de «mandato/obediencia».

El soberano continúa siendo un hombre aun después de la coronación, aunque sea un hombre con un cargo divino. Su poder no se extiende, como en Egipto, a la naturaleza, pues ella pertenece a los dioses. El rey es únicamente un servidor de los dioses y su acción sobre la naturaleza se reduce a procurar conservar el favor divino.

Las funciones de los reyes consistían en interpretar la voluntad de los dioses, representar al pueblo delante de los dioses y administrar el reino.

Los reyes mesopotámicos debían investigar la voluntad de los dioses, y lo hacían de diversas maneras: mediante oráculos, sueños, signos, el estudio del movimiento de las constelaciones y de los planetas, la observación de

los cambios del tiempo y del comportamiento de los animales, la consideración de acontecimientos extraordinarios, tales como eclipses, terremotos, epidemias, etcétera. Estos acontecimientos extraordinarios revelaban las intenciones divinas. Si los seres, en conjunto, son la presencia de la voluntad divina, la observación de la naturaleza equivale a la investigación de la voluntad divina.

El rey era el responsable ante dios de los actos de sus súbditos y era quien intercedía ante los dioses por el pueblo. Asimismo, tenía el cargo de sumo sacerdote. El culto cotidiano era responsabilidad del rey, si bien lo delegaba a los sacerdotes que actuaban como sus representantes.

En las fiestas de Año Nuevo el rey celebraba la ceremonia de la hierogamia y actuaba como esposo de la diosa. En esa ceremonia el rey era elevado a la categoría de dios, pero continuaba siendo un siervo.

Con frecuencia los reyes llamaban a los dioses padre o madre, y eran considerados como «hijos de dios», pero siempre en sentido figurado, no literal, como en Egipto.

En Mesopotamia, la realeza, aunque imprescindible, no formaba parte del orden esencial de la creación. El creador no es el primer rey, como en Egipto. La monarquía no era un sistema natural en el seno del cual actuasen las fuerzas cósmicas y las sociales ni estaba integrada en la cosmología. Era una institución social y se consideraba que otras formas de gobierno eran posibles.

El aspecto divino de la realeza, que bajaba del cielo, consistía en ser la sede de los mandatos divinos; el rey es sacramento de la divinidad, es la imagen de los dioses, su representante y su mediador. La voluntad divina, que deben acatar los humanos, pasa por el rey, porque lo que él ordena es la voluntad de los dioses. El rey es como un dios para sus súbditos.

Hemos estudiado los aspectos míticos y ontológicos regidos por el patrón de «mandato/obediencia». Examinaremos ahora el otro gran esquema que subyace en las sociedades agrícolas de riego, el de «muerte/vida». Para hacerlo nos fijaremos en las figuras míticas de la fertilidad y la fecundidad de los panteones mesopotámicos.

El prototipo de divinidad de la fertilidad es Dumuzi o Tammuz, que tuvo una gran difusión y diferentes versiones y nombres. No se conoce apenas nada de la vida de Tammuz, pero han perdurado varias versiones de su muerte. Según una de ellas, se atribuye su muerte a los demonios que habitan en el mundo infernal, quienes lo arrebataron de su madre y lo

llevaron cautivo al mundo subterráneo. Otra tradición le hace morir ahogado, como Osiris. Otras veces se acusa al mismo Enlil de haberle matado por causa de su amor por Ishtar. También se afirma que muere a manos de un rey. Aunque la tradición más corriente le hace morir en una cacería, agredido por un jabalí.

A causa de su muerte, se entonan lamentaciones mientras se le busca. Un himno describe la pena de su madre en esta búsqueda. A la madre se le llama «la Madre dolorosa».

Mientras Tammuz permanece en los infiernos, todo perece sobre la tierra. Cuando el dios vuelve a la vida, todo vuelve a la vida con él.

Los símbolos o emblemas de Tammuz prueban que se trata de una divinidad de la fertilidad. Sus símbolos eran el grano, la espiga y el árbol, una conífera o una palmera datilera.

Tammuz, después de su muerte, fue elevado a los cielos, como otras divinidades de la fertilidad. Se le asociaba a la constelación de Orión. Vincular una divinidad de la fertilidad a los astros era representar su categoría divina.

Para encontrar el mito de Tammuz hay que acudir a las regiones situadas al oeste de Babilonia, porque en Sumer y Akkad era ya un culto antiguo sustituido por otros. En Biblos se llama a Tammuz, Adonis; en Sidón se le rinde culto con el nombre de Eshmun; en Tiro con el de Melgart. Su culto se extendió por el norte del Egipto helenístico, Chipre y Grecia.

Si Dumuzi o Tammuz vuelve a la vida es por la intervención de los dioses y, en concreto, de Inanna o Ishtar. A la muerte le sigue la vida por la ayuda de los dioses, si no la muerte seguiría infecunda. Para los pueblos cazadores y horticultores la muerte era fecunda por sí misma. Para los agricultores de riego la muerte no tiene fecundidad autónoma, su fecundidad depende de la voluntad de los dioses.

Que la muerte sea por sí misma infecunda está expresado en la concepción del lugar de los muertos, el infierno, como un lugar de tinieblas, polvo y agua salobre. Los infiernos son el reino de la sed y del polvo.

Expondremos por extenso el mito del descenso de Inanna a los infiernos, por su belleza y porque es ilustrativo en todos sus puntos. Dice así:

> Desde la gran altura,
> ella dirigió su pensamiento hacia el gran abismo.
> Desde la gran altura,
> la diosa dirigió su pensamiento hacia el gran abismo.
> Mi señora abandonó el cielo, abandonó la tierra.

Al mundo de los infiernos descendió.
Ella abandonó la señoría, abandonó la soberanía,
al mundo de los infiernos descendió.
Las siete leyes divinas, ella se las sujetó;
reunió todas las leyes divinas y las tomó en la mano;
todas las leyes las colocó en su pie.
La sugurra, la corona de la llanura, ella se la ciñó en la cabeza;
los rizos del cabello, ella se los fijó en la frente;
la varilla y el cordel para medir el lapislázuli,
los mantuvo apretados en la mano;
las pequeñas piedras de lapislázuli, se las ató alrededor de la garganta;
las piedras nunuz gemelas, se las sujetó al pecho;
el anillo de oro, lo colocó en su mano;
el pectoral «ven hombre ven» lo sujetó en su busto.
Con el ropaje-pala de señorío cubrió su cuerpo.
El aceite «que se acerque, que se acerque»
lo aplicó sobre los ojos.
Inanna se dirigió hacia los infiernos.
Su visir, Ninsubur, iba andando a su lado.
La divina Inanna dijo a Ninsubur:
Oh tú, que eres mi sostén constante,
mi visir de palabras favorables
mi caballero de palabras sinceras,
yo voy a bajar al mundo infernal.
Cuando haya llegado a los Infiernos,
eleva para mí una lamentación como se hace sobre las ruinas;
en la sala de reunión de los dioses,
haz redoblar el tambor por mí;
la mansión de los dioses, recórrela en mi busca.
Baja para mí los ojos, baja para mí la boca,
[...]
Como un pobre arrebújate para mí, en un vestido único.
Y hacia el Ekur, morada de Enlil, dirige sólo tus pasos.
Al entrar en el Ekur, morada de Enlil
llora ante Enlil:
Oh Padre Enlil, no permitas que tu hija
sea condenada a muerte en los infiernos.
No dejes que tu buen metal
se cubra con el polvo de los infiernos.
No dejes que tu buen lapislázuli
sea tallado en piedra de lapidario.
No dejes que tu boj
sea aserrado en madera de carpintero.
No dejes que la virgen Inanna sea condenada a los infiernos.
Si Enlil no te da su apoyo en este asunto
dirígete a Ur.
En Ur, al entrar en el templo [...] del país
El Ekisnugal, la mansión de Nanna,
llora ante Nanna:
Padre Nanna, no permitas que tu hija [...]

[...]
Si Nanna no te presta su apoyo en este asunto,
vete a Eridu.
En Eridu, al entrar en la mansión de Enki,
Llora ante Enki:
Padre Enki, no permitas que tu hija [...]
[...]
El Padre Enki, señor de la sabiduría,
que conoce el «alimento de vida»
que conoce el «brebaje de vida»
me hará volver, seguramente, a la vida.
Inanna se dirigió, pues, hacia los infiernos,
y a su mensajero, Ninsubur, le dijo:
Vete, Ninsubur,
y no te olvides de las órdenes que te he dado.

Cuando Inanna hubo llegado al palacio,
en la montaña de lapislázuli,
en la puerta de los infiernos, ella se comportó bravamente.
Ante el palacio de los infiernos, ella habló bravamente:
¡Abre la casa, portero, abre la casa!
¡Abre la casa, Neti, abre la casa, sola voy a entrar!
Neti el portero en jefe de los infiernos
responde a la divina Inanna:
—¿Quién eres tú, por favor?
—Yo soy la reina del cielo, el lugar por donde sale el sol.
—Si tú eres la reina del cielo, el lugar por donde sale el sol,
¿por qué, haz el favor de decirme, has venido al país de irás y no volverás?
Por la ruta de donde el viajero nunca regresa,
¿por qué te ha conducido tu corazón?

La divina Inanna le respondió:
—Por mi hermana mayor, Ereskigal,
porque su marido, el señor Gugalanna, ha sido muerto,
para asistir a las honras fúnebres.
¡Así sea!
Neti, el portero en jefe de los infiernos
respondió a la divina Inanna:
—Espera, Inanna, permíteme que antes hable a mi reina,
a mi reina Ereskigal,
déjame que le hable, déjame que le hable.
Neti, el portero en jefe de los infiernos,
entró en la casa de su reina Ereskigal y le dijo:
—Oh reina mía, es una virgen, quien, igual que un dios [...]
[...]
Las siete leyes divinas [...]

Entonces Ereskigal se mordió el muslo y se puso furibunda,
y dijo a Neti, el portero en jefe de los infiernos:
—Ven acá, Neti, portero en jefe de los infiernos,
y lo que yo te ordeno no te olvides de cumplirlo.

De las siete puertas de los infiernos quita los cerrojos,
del Ganzir, el único palacio que hay aquí,
rostro de los infiernos, abre las puertas.
Y cuando Inana entre
muy doblada y humillada, me la presentarás desnuda ante mí.

Neti, el portero en jefe de los infiernos,
atendió a las órdenes de su reina.
De las siete puertas de los infiernos quitó los cerrojos.
Del Ganzir, el único palacio de allá abajo,
rostro de los infiernos, abrió las puertas.

A la divina Inanna le dijo:
—¡Ven Inanna, entra!
Y cuando ella entró,
la sugurra, la corona de la llanura, le fue quitada de la cabeza.
—¿Qué es esto?, dijo ella.
—Guarda silencio, Inanna, las leyes de los infiernos son perfectas.
¡Oh Inanna, no desapruebes los ritos de los infiernos!

Cuando ella franqueó la segunda puerta,
la varilla y el cordel para medir lapislázuli le fueron quitados.
[...]
Cuando franqueó la tercera puerta,
las piedrecitas de lapislázuli le fueron quitadas de la garganta.
[...]
Cuando ella franqueó la cuarta puerta,
las piedras-nunuz gemelas le fueron quitadas del busto.
[...]
Cuando ella franqueó la quinta puerta,
el anillo de oro le fue quitado de la mano.
[...]
Cuando ella franqueó la sexta puerta,
el pectoral «ven, hombre, ven» le fue quitado del pecho.
[...]
Cuando ella franqueó la séptima puerta,
el ropaje-paja de señorío le fue quitado del cuerpo.
[...]
Doblada y humillada, fue llevada desnuda ante Ereskigal.
La divina Ereskigal ocupó su lugar en el trono.
Los Anunnakis, los siete jueces
pronunciaron su sentencia ante ella.

Ella fijó su mirada en Inanna, una mirada de muerte,
ella pronunció una palabra contra ella, una palabra de cólera,
ella emitió un grito contra ella, un grito de condenación.
La débil mujer fue transformada en cadáver,
y el cadáver fue suspendido de un clavo.

Cuando tres días y tres noches hubieron transcurrido,
su visir Ninsubur,

su visir de palabras favorables,
su caballero de palabras sinceras,
elevó para ella una lamentación, como se hace sobre las ruinas,
anduvo errante en busca por la mansión de los dioses.
[...]
Y hacia el Ekur, morada de Enlil, sólo dirigió sus pasos.
Cuando entró en el Ekur, la morada de Enlil,
lloró ante Enlil:
—Oh Padre Enlil, no permitas que tu hija [...]
[...]
Como el padre Enlil no le prestó su apoyo en el asunto,
Ninsubur se fue a Ur.
En Ur, al entrar en el templo [...] del país,
el Ekisnungal, la mansión de Nanna,
lloró ante Nanna:
—Padre Nanna, no permitas que tu hija [...]
[...]
Como el Padre Nanna no le prestó su apoyo en este asunto,
Ninsubur se fue a Eridu.
En Eridu, al entrar en la mansión de Enki,
lloró ante Enki:
—Oh Padre Enki, no permitas que tu hija [...]
[...]
El Padre Enki respondió a Ninsubur:
—¿Qué le ha ocurrido a Inanna? Estoy inquieto.
¿Qué le ha ocurrido a la reina de todos los países? Estoy inquieto.
¿Qué le ha ocurrido a la hieródula del cielo? Estoy inquieto.

Se sacó entonces barro de la uña y con él formó el kurgarru.
Se sacó barro de la uña pintada de rojo
y con él modeló el kalaturru.
Al kurgarru le entregó el aliento de la vida;
al kalaturru le entró el brebaje de la vida.
El Padre Enki dijo al kalaturru y al kurgarru:
—Las divinidades infernales os ofrecerán el agua del río;
no lo aceptéis.
También os ofrecerán el grano de los campos;
no lo aceptéis.
Sino decid a Ereskigal:
—Danos el cadáver colgado del clavo.
Que uno de vosotros, entonces, lo rocíe con el «alimento de la vida»
y el otro con el «brebaje de la vida».
Entonces Inanna surgirá.
[...]
Las divinidades infernales les ofrecieron el agua del río,
pero ellos no la aceptaron.
También les ofrecieron el grano de los campos,
pero ellos tampoco lo aceptaron.
—Danos el cadáver colgado de un clavo,
dijeron a Ereskigal.

Y la divina Ereskigal respondió
al kalaturru y al kurgarru:
—Este cadáver es el de vuestra reina.
—Este cadáver, aunque sea el de nuestra reina,
dánoslo, le dijeron ellos.
Les dieron el cadáver colgado del clavo.
Uno lo roció con el «alimento de vida»,
el otro con el «brebaje de la vida»,
e Inanna se puso en pie.
[...]

El mito del descenso de Inanna a los infiernos tiene la misma estructura, en cuanto a lo que se refiere a los esquemas subyacentes, que el mito de Dumuzi o Tammuz. Y lo mismo cabe decir de la versión de Akkad del descenso de Ishtar a los infiernos.

La muerte a la que se dirige la diosa por propia voluntad, no queda claro el motivo, es una muerte doblemente terrible por tratarse de la muerte de una diosa. A medida que la diosa atraviesa las puertas del infierno, es despojada de los atributos de su soberanía, hasta que, desnuda y humillada, ante Ereskigal, también se la despoja de la vida y su cadáver es colgado de un clavo.

De la muerte no puede liberarse si no es por la ayuda de los dioses, que con su poder la devuelven a la vida. El esquema «muerte/vida» está claramente sometido al de «mandato/obediencia». La muerte no da paso a la vida si no es por decisión de los dioses. Por sí misma la muerte no es fecunda, como sí es el caso en las culturas cazadoras y horticultoras; es fecunda únicamente porque así lo deciden los dioses. Sólo la muerte de un dios vuelve fecunda a la muerte si los dioses deciden su resurrección.

Después de su muerte y resurrección, Inanna es exaltada a los cielos. En un himno sumerio se dice de ella:

> Mi padre Anu me ha dado el cielo, me ha dado la tierra: yo soy la señora del cielo. ¿Quién, aunque sea un dios, se medirá conmigo? Ha puesto el cielo como una corona sobre mi cabeza; la tierra como sandalias a mis pies; ha echado sobre mis espaldas el manto resplandeciente de los dioses; ha puesto en mis manos el cetro radiante; los dioses son como pájaros asustados, pero yo soy soberana.

Inanna se convierte en la soberana esposa de Anu, se le llamará Antu. Anu le dice: «Asciende hasta la mansión real, asiéntate en las alturas».

La pregunta que cabe formularse es la siguiente: ¿qué sentido tiene la elevación de Inanna a los cielos como soberana de los dioses, y su exaltación hasta hacerla esposa y corregente de Anu?

Creemos que las dos figuraciones, Anu y Antu (Inanna) representan los dos esquemas axiales de las sociedades agrícolas de riego. Que la diosa de la fertilidad se siente en el trono supremo junto a Anu, figura del esquema autoritario, tiene un profundo significado: nos da la clave mítica, axiológica y ontológica de la concepción de la realidad de los mesopotámicos. Los dos principios de interpretación de la realidad, los dos moldes estructuradores de la concepción de la realidad se proclaman como igualmente reinantes.

El patrón de la «muerte/vida», a pesar de su sometimiento al de «emisión/recepción», es generador de concepciones y formaciones axiológicas y, por tanto, es perfectamente congruente y justo que Inanna esté sentada junto al trono de Anu.

Pero, como en Egipto, el patrón de interpretación de «muerte/ vida» también influye en el otro gran patrón de interpretación. Los grandes dioses celestes también pasan por la muerte, de una forma u otra. Enki pasó por las maldiciones de Ninhursaga. El rey terrestre de Babilonia, en el ritual de Año Nuevo tiene que humillarse ante los sacerdotes para renovar su autoridad. Los astros, que están asociados a los dioses y representan, como ellos, el esquema de «mandato/obediencia», también atraviesan los infiernos en sus ciclos. Así lo creen los mesopotámicos.

Hemos de afirmar que el esquema de «muerte/vida», aunque dominado por el de «mandato/obediencia», es fuente de realidad y de vida, aunque esa fontalidad suya, para serlo, tenga que pasar por la autoridad.

La muerte es fecunda por decisión de los dioses, pero la autoridad misma de los dioses depende de su paso por la muerte. [10]

En la mitología maya-quiché, el Popol Vuh

Ahora llevaremos nuestro análisis a un ámbito cultural totalmente diverso. Analizaremos algunos rasgos del libro sagrado de los maya-quichés, el Popol-Vuh. Vamos a intentar analizar los rasgos míticos de la cuarta edad del Popol-Vuh, es decir, la parte del Popol-Vuh correspondiente a la edad en que se ha pasado claramente de la horticultura a la agricultura. [11]

Expondremos brevemente las condiciones laborales del cultivo. Es precisamente en el cultivo en lo que esta sociedad se diferencia notoriamente de las sociedades agrícolas que hasta ahora hemos estudiado.

A excepción de este aspecto laboral, todos los demás coinciden fundamentalmente con los de las sociedades agrícolas de riego.

El cultivo del maíz no ha variado en más de tres mil años en la tierra de los antiguos mayas. Fundamentalmente consiste en derribar los árboles de la selva, quemarlos junto con la maleza, sembrar el grano y cambiar los emplazamientos del cultivo cada pocos años. Este sistema de cultivo, sólo factible en una región tropical y húmeda densamente poblada de árboles, es conocido con el nombre azteca de «cultivo de la milpa», que significa maizal.

El primer paso en el trabajo agrícola es la selección de una parcela de terreno para el cultivo del maíz, para el emplazamiento de la milpa. El milpero trabaja solo y emplea por lo menos un día en buscar el lugar para situar su parcela. Cuanto más altos son los árboles y mayor es la espesura, más rico es el terreno. También son factores importantes, a la hora de elegir el terreno, la proximidad del agua y la distancia del poblado. Una vez escogido, el campo se divide en cuadrados que miden veinte metros por cada lado y se señalan sus esquinas con montones de piedras. A continuación se procede al derribo del bosque. El milpero se dedica a talar hasta primeras horas de la tarde.

Se necesitan de cincuenta a sesenta días para talar el bosque de un campo de extensión corriente. Primero se cortan los arbustos y la maleza y, después, los árboles más elevados. El bosque se corta generalmente durante la estación húmeda, porque así resulta más fácil. Una vez talado, el monte es quemado en marzo o en abril, cuando los calores de febrero y marzo lo han secado completamente. Se enciende fuego en un día de viento, a fin de que se queme todo por completo. En las épocas de la civilización maya la roza se hacía en el día que señalaban los sacerdotes, según sus observaciones astronómicas. La siembra del maíz se inicia inmediatamente después de las primeras lluvias, que oscilan entre abril y julio.

Cuando el maíz está maduro, se doblegan las cañas. El objeto de esta acción es evitar que la lluvia penetre en el interior de las mazorcas y las enmohezca. Un mes después, hacia noviembre, se comienza a cosechar el maíz. La recolección puede durar hasta abril, porque se va recogiendo a medida que se necesita.

El maíz, sin desgranar, se almacena en un granero hecho de palos y con techo de palma. Luego, durante la noche, es desgranado a mano o poniendo

las mazorcas en una hamaca y golpeándola enérgicamente. Así los granos caen al suelo por entre las mallas de la hamaca.

Puesto que los mayas no se veían obligados a controlar un gran río para poder cultivar, no podemos saber con certeza la razón de su organización autoritaria. Probablemente intervenían razones de defensa, la necesidad de la observación del cielo por parte de unos especialistas, los sacerdotes, para saber cuál debía ser la época de la roza, de la siembra, etcétera. A pesar de que carecemos de certezas respecto de la causa de la organización autoritaria, el hecho es que la civilización maya constituyó una sociedad muy rigurosamente jerarquizada.

Los sumos sacerdotes, además de sus atribuciones puramente religiosas, tales como dirigir las celebraciones de fiestas y de ceremonias, determinaban los días fastos y nefastos, practicaban la adivinación y eran sabios astrónomos y matemáticos. Asimismo oficiaban también de administradores y consejeros del estado.

> Según afirma el Popol-Vuh, en el estadio cultural anterior, el de horticultura, los hombres no trabajaban:
>
> Hunbatz y Hunchuén eran grandes músicos y cantores [...] llegaron a ser muy sabios. Eran, a un tiempo, flautistas, cantores, pintores, talladores; todo lo sabían hacer.

Ya en la época agraria, Hunahpú fue el primero en cultivar la tierra. Desde entonces Hunahpú ordena a su madre y a su abuela que le lleven la comida a la milpa a mediodía y éstas responden humildemente: «está bien». Con la aparición de los primeros personajes agricultores en la narración, las mujeres pasan a desempeñar tareas domésticas.

Empezaremos nuestro análisis estudiando la creación del cosmos. Para examinar la creación del hombre nos será preciso detenernos antes en el mito del descenso a los infiernos.

Cuando vimos el estadio horticultor del Popol-Vuh, hablamos ya de las siete figuras en que se manifiesta la divinidad. Decíamos que estas figuras son las cuatro posiciones solares extremas de los solsticios, que son Tzakol, Bitol, Alom y Cajalom; las dos posiciones extremas del paso del sol por el cenit, que separan la estación seca de la húmeda, y que se llaman Tepeu y Gucumatz y, por fin, el sol en su situación central.

Tepeu y Gucumatz suponen el inicio de la estación lluviosa y, por tanto, de la vida y de la fertilidad. Ellos representan la unión del cielo y la tierra.

Gucumatz significa lo mismo que Quetzalcóatl, pájaroserpiente, en tanto que Tepeu significa señor.

Cuando actúan como creadores, los dioses se llaman Gucumatz, como nombre genérico, aunque Gucumatz sea el nombre de uno de los miembros del septenvirato.

El Corazón del Cielo se llama Hunracán, el de un solo pie, porque de una parte escindida de sí mismo formó la tierra, y se manifiesta mediante el rayo, el relámpago y el trueno; por eso dirá el PopolVuh que el Corazón del Cielo son tres entes: Caculhá Hunracán, Chipi-Caculhá y Raxa-Caculhá.

Después de hacer un repaso de las figuras mitológicas, vayamos a la narración:

> Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.
>
> Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un nombre, ni un animal, ni pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancos, hierbas, ni bosques; sólo el cielo existía.
>
> No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaba el mar en calma y el cielo en toda su extensión. No había nada junto que ni hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.
>
> No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.
>
> Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad de la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.
>
> Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules; por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban.
>
> Llegó aquí, entonces, la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz en la oscuridad, en la noche; y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo juntando sus palabras y pensamientos.
>
> Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces, dispusieron la creación y el crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida, y la creación del hombre. Se dispuso así, en las tinieblas y en la noche, por el Corazón del Cielo, que se llama Hunracán.
>
> El primero se llama Caculhá Hunracán. El segundo es ChipiCaculhá. El tercero es Raxa-Caculhá. Estos tres son el Corazón del Cielo.
>
> Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad; cómo se hará para que aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento.

—¡Hágase así!, ¡que se llene el vacío!, ¡que esta agua se retire y desocupe el espacio, que surja la tierra y que sea firme! Así dijeron, ¡que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria y grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra: ¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha.

Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas.

Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie.

Y así se llenó de alegría Gucumatz, diciendo:

—Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo; tú Hunracán y tú Chipi-Caculhá, Raxa-Caculhá.

—Nuestra obra, nuestra creación, será terminada, contestaron.

Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles. Se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas.

Así fue la creación de la tierra cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua.

De esta manera se perfeccionó la obra, cuando la ejecutaron, después de pensar y meditar sobre su feliz terminación.

Para los maya-quichés, el agua y el cielo son una misma y sola cosa.

Los maya-quichés poseen una concepción monoteísta en virtud de la cual concilian la pluralidad con la unidad. La creación es una fundación por la palabra del Corazón del Cielo, que es también el Corazón de la Tierra.

La creación, como todas las creaciones en el Popol-Vuh, se realiza de noche, como la germinación de las semillas en la noche de las entrañas de la tierra. Prosigue el texto de la creación:

Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, los leones, los tigres, las serpientes, las culebras, los cautiles [víboras], los guardianes de los bejucos.

Y dijeron los Progenitores:

—¿Sólo silencio e inmovilidad habrá bajo los árboles y los bejucos? Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde.

Así dijeron cuando meditaron y hablaron. En seguida, al punto, fueron creados los venados y las aves. En seguida les repartieron sus moradas.

—Tú, venado, dormirás en la vega de los ríos y en los barrancos; aquí estarás entre la maleza, entre las hierbas; en el bosque os multiplicaréis, a cuatro pies andaréis y os sostendréis. Y así como se dijo, así se hizo.

Luego designaron también su morada a los pájaros pequeños y a las aves mayores:

—Vosotros, pájaros, habitaréis sobre los árboles y los bejucos, allí haréis vuestros nidos, allí os multiplicaréis, allí os sacudiréis en las ramas de los árboles y de los bejucos. Así les fue dicho a los venados y a los pájaros para que hicieran lo que debían hacer y todos tomaron sus habitaciones y sus nidos.

De esta manera los Progenitores les dieron sus habitaciones a los animales de la tierra.

Y estando terminada la creación de todos los cuadrúpedos y las aves, les fue dicho a estos animales por el Creador, el Formador y los Progenitores:

—Hablad, gritad, gorjead, llamad, hablad cada uno según vuestra especie, según la variedad de cada uno. Así les fue dicho a los venados, a los pájaros, leones, tigres y serpientes.

Todo ser es palabra divina, emisión ontológica divina. Todo existir es una recepción autoritaria. Toda recepción es una sumisión. Toda sumisión es una manifestación divina. La palabra divina cuaja en una entidad. Estamos, pues, ante una ontología autoritaria.

La creación del hombre tiene lugar por pasos sucesivos. La primera formación del hombre es imperfecta y, por ello, destruida; es decir, se transforma en animales a los hombres creados, como castigo por no haber sabido invocar a su creador. Las creaciones sucesivas serán destruidas de la misma manera. Los seres humanos creados fueron convertidos en los animales superiores de la escala zoológica, hasta que los dioses atinaron a formar un ser humano perfecto, capaz de invocar al creador.

Estas creaciones sucesivas representan sucesivos estadios culturales cuya culminación se halla representada por el «hombre verdadero», el de la cultura plenamente agrícola.

Nos ocuparemos únicamente de la cuarta creación, la del «hombre verdadero», pero, para ello, deberemos antes exponer el descenso a los infiernos de Hunahpú e Ixbalanqué.

Hunahpú e Ixbalanqué eran hijos de los siete Ahpú y de Ixquic, divinidad lunar, hija de un señor del Xibalbá llamado Cuchumaquic.

Ixquic concibió a Hunahpú e Ixbalanqué al recibir en sus manos la saliva que brotó de las cabezas colgadas de un árbol de los Ahpú, muertos por los

del Xibalbá.

Cuando Hunahpú e Ixbalanqué derrotaron a Hunbatz y Hunchuén y se hicieron con las insignias de sus padres, los Ahpú, símbolos de su condición sagrada, fueron invitados por los del Xibalbá para descender a los infiernos. El texto dice así:

> Muy contentos se fueron al patio a jugar al juego de la pelota; estuvieron jugando solos largo tiempo y limpiaron el patio donde jugaban sus padres.
>
> Y oyéndoles los señores del Xibalbá dijeron:
>
> —¿Quienes son esos que vuelven a jugar sobre nuestras cabezas y que nos molestan con el tropel que hacen? ¿Acaso no murieron HunHunahpú y Vucup-Hunahpú [Hun-Hunahpú equivale a un Hunahpú, y Vucub-Hunahpú equivale a siete Hunahpú; se nombra la serie de los siete mediante el primero y el último] aquellos que se quisieron engrandecer ante nosotros? ¡Id y llamadles al instante!
>
> Así dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé y todos los señores. Y enviándolos a llamar, dijeron a sus mensajeros:
>
> —Id y decidles cuando lleguéis allá «que vengan, han dicho los Señores; aquí deseamos jugar a la pelota con ellos; dentro de siete días, queremos jugar»; así dijeron los Señores, decidles cuando lleguéis.
>
> Fue la orden que dieron a los mensajeros. Y estos vinieron entonces por el camino ancho de los muchachos, que conducía directamente a su casa; por él llegaron directamente los mensajeros ante la abuela de aquéllos. Comiendo estaba cuando llegaron los mensajeros del Xibalbá.
>
> —Que vengan, con seguridad, dicen los Señores —dijeron los mensajeros del Xibalbá.
>
> —Dentro de siete días los esperan —le dijeron a Ixmucané.
>
> —Está bien, mensajeros, ellos llegarán —respondió la vieja; y los mensajeros se fueron de regreso.
>
> Entonces se llenó de angustia el corazón de la vieja.
>
> —¿A quién mandaré que vaya a llamar a mis nietos? ¿No fue de esta misma manera como vinieron los mensajeros del Xibalbá la ocasión pasada, cuando vinieron a llevarse a sus padres? —dijo su abuela entrando sola y afligida en su casa.
>
> Marcharon entonces, llevando cada uno su cerbatana y fueron bajando en dirección al Xibalbá. Bajaron rápidamente los escalones y pasaron entre varios ríos y barrancos. Pasaron entre unos pájaros y estos pájaros llamábanse Molay.
>
> Pasaron también por un río de podre y por un río de sangre, donde debían ser destruidos, según pensaban los del Xibalbá, pero no los tocaron con sus pies, sino que los atravesaron sobre sus cerbatanas.

> Salieron de allí y llegaron a una encrucijada de cuatro caminos. Ellos sabían muy bien cuáles eran los caminos del Xibalbá [...]

Con la experiencia que habían heredado de sus padres evitaron perecer en la piedra ardiente y en la cámara oscura. Vencieron en el juego de la pelota, cortaron las flores de los jardines del Xibalbá que les pedían los Señores con ayuda de las hormigas cortadoras zompopos. Superaron la prueba de la Casa de las Navajas. Pudieron calentarse y no perecer en la Casa del Frío; les dejaron intactos los animales de la Casa de los Tigres; no ardieron en la Casa del Fuego. Todas estas pruebas las superaron y vencieron así a los del Xibalbá.

> Pusiéronlos entonces en la Casa de los Murciélagos. No había más que murciélagos dentro de esa casa; la casa de Camazotz, un gran animal, cuyos instrumentos de matar eran como una punta seca y al instante perecían los que llegaban a su presencia.
>
> Estaban pues allí dentro, pero durmieron dentro de sus cerbatanas y no fueron mordidos por los que estaban en la casa. Sin embargo, uno de ellos tuvo que rendirse a causa de otro Camazotz que vino del cielo y por el cual tuvo que hacer su aparición.
>
> Estuvieron apiñados y en consejo toda la noche los murciélagos y revoloteando. Quilitz, Quilitz, decían; así estuvieron diciendo toda la noche. Pararon un poco, sin embargo, y ya no se movieron los murciélagos y se estuvieron pegados a la punta de una de las cerbatanas.
>
> Dijo entonces Ixbalanqué a Hunahpú:
>
> —¿Comenzará ya a amanecer?, mira tú.
>
> —Tal vez sí, voy a ver —contestó éste.
>
> Y como tenían muchas ganas de ver afuera de la boca de la cerbatana y querían ver sí habría amanecido, al instante le cortó la cabeza Camazotz, y el cuerpo de Hunahpú quedó decapitado.
>
> [...] Fueron enseguida a colgar la cabeza sobre el juego de pelota por orden expresa de Hun-Camé y Vucup-Camé, y todos los del Xibalbá se regocijaron por lo que le había sucedido a la cabeza de Hunahpú.

El vampiro, como ave de presa, es un nahual, disfraz o mensajero del dios celeste. Los maya-quichés establecen una diferencia entre el pájaro celeste y el vampiro celeste. El primero simboliza la esencia divina que desciende del cielo sobre la tierra; el vampiro interviene en los procesos de germinación de las semillas. Contrariamente al pájaro celeste que permanece sobre la tierra, el vampiro desciende al mundo infernal. Este

símbolo del dios celeste corresponde a una realidad natural: el vampiro penetra en las cavernas de la tierra, donde no pueden entrar los pájaros.

Se advertirá que los gemelos superan todas las pruebas a las que les someten los señores del Xibalbá, y que si Hunahpú muere, no es a manos de los Camé, sino a manos del dios celeste que le sacrifica. La muerte de Hunahpú es una decisión del dios celeste; es decir, es su obra, porque la decisión del Supremo Señor se realiza siempre.

Resulta claro que el esquema de «muerte/vida» está relacionado con el de «mandato/obediencia». La muerte es una decisión del dios. La fecundidad de la muerte es una decisión divina. Es la voluntad del Señor Supremo y la muerte de un dios, lo que hace fecunda a la muerte. La ontología del patrón de «muerte/vida» está asumida por la ontología del señorío. Y concluye el Popol-Vuh: «Y así fueron vencidos los Señores del Xibalbá por Hunahpú e Ixbalanqué. Grandes trabajos pasaron éstos, pero no murieron, a pesar de todo lo que les hicieron».

La muerte y la vuelta a la vida de Hunahpú representa el misterio del grano, de la semilla que muere en el seno de la tierra para trasformarse en una planta que alimentará a la humanidad; representa el misterio del sol, que muere descendiendo al seno de la tierra para renacer por el Oriente; representa el misterio de toda muerte que se desintegra en la tierra para transformarse en un nuevo ser; el misterio de la decisión divina que hace a toda muerte fecunda; o, en otros términos, representa el misterio de la transformación de toda muerte en vida por la intervención del dios celeste.

Por segunda vez deberán los gemelos sufrir el proceso de muerte y resurrección.

Conociendo la proximidad de su muerte, Hunahpú e Ixbalanqué dan consejos a Xulú y Pacam, dos sabios y profetas, para que sugieran a los del Xibalbá qué deben hacer con sus cuerpos.

> Se os preguntará por los Señores del Xibalbá acerca de nuestra muerte, que están concertando y preparando por el hecho de que no hemos muerto, ni nos han podido vencer, ni hemos perecido a sus tormentos, ni nos han atacado los animales. Tenemos el presentimiento en nuestro corazón de que usarán la hoguera para darnos muerte. Todos los del Xibalbá se han reunido, pero la verdad es que no moriremos.

Éstas son sus instrucciones:

> Y cuando por tercera vez os digan: —¿Será bueno que arrojemos sus huesos al río?

Si así os fuere dicho por ellos, así conviene que mueran, diréis; luego, conviene moler sus huesos en la piedra, como se muele la harina de maíz; que cada uno sea molido por separado; en seguida, arrojadlos al río, allí donde brota la fuente, para que se vayan por todos los cerros, pequeños y grandes.

Hicieron entonces una gran hoguera, una especie de horno hicieron los del Xibalbá, y la llenaron de ramas gruesas.

Luego, llegaron los mensajeros que habían de acompañarlos; los mensajeros de Hun-Camé y Vucub-Camé.

—¡Qué vengan! Id a buscar a los muchachos, id allá para que sepan que los vamos a quemar —ésto dijeron los Señores. —¡oh muchachos! —exclamaron los mensajeros.

—Está bien —contestaron y, poniéndose rápidamente en camino, llegaron junto a la hoguera. Allí quisieron obligarlos a divertirse con ellos.

—¡Tomemos nuestra chica y volemos cuatro veces cada uno encima de la hoguera, muchachos!, les fue dicho por Hun-Camé.

—No tratéis de engañarnos —contestaron—¿Acaso no tenemos conocimiento de nuestra muerte, oh Señores, y de que eso es lo que aquí nos espera? —y juntándose frente a frente, extendieron ambos los brazos, se inclinaron hacia el suelo y se precipitaron en la hoguera y así murieron los dos juntos.

Los del Xibalbá molieron entonces sus huesos y fueron a arrojarlos al río.

La segunda muerte, esta vez de los dos gemelos, es paralela a la quema de los campos, de los que la caída de las lluvias hará brotar el maíz. Es un segundo modo, de acuerdo con los pasos que comporta el cultivo de la milpa, de representar el esquema de la fecundidad transformadora de la muerte. El paso por el fuego y por el agua veremos que transformará a los gemelos en suprema autoridad.

Cinco días tarda la planta de maíz en brotar sus primeras hojas después de la siembra.

Pero los restos de Hunahpú e Ixbalanqué, no fueron muy lejos, pues asentándose al punto en el fondo del agua, se convirtieron en hermosos muchachos. Y cuando de nuevo se manifestaron, tenían en verdad sus mismas caras.

Al quinto día volvieron a aparecer y fueron vistos en el agua por las gentes. Tenían ambos la apariencia de hombres-peces, cuando los vieron los del Xibalbá, después de buscarlos por todo el río.

El fuego y el agua, como el seno de la tierra, son el tránsito a la transformación. De ahí que se constituya en ritual los tránsitos por el fuego

y por el agua. El fuego y el agua lo purifican todo, dicen los chortis, descendientes de los mayas.

Cuando nace un niño se lo baña inmediatamente en el agua virgen del río; ha de tomarse, a ser posible, de la fuente, lugar donde fueron echadas las cenizas de los gemelos. El agua tiene la propiedad mágica de favorecer el desarrollo del ser humano, así como favorecer el de la planta, inmunizándole de toda influencia maligna, como inmuniza a la semilla.

El baño lustral pone al recién nacido bajo la protección de los dioses, condición que le permite entrar en la comunidad. Tales son las causas y el orden mítico del rito bautismal, que se ha practicado desde entonces. Igualmente dan todavía los chortis un baño ritual a sus muertos, para limpiarles de sus faltas.

El agua es semen divino, es sangre y substancia divina.

El pez representa a estas divinidades durante su permanencia en los infiernos, según afirman los teólogos chortis.

Hunahpú e Ixbalanqué, después de resucitados, hacían muchos prodigios. Quemaban las casas y las volvían a su estadio anterior. Se despedazaban uno al otro y se resucitaban.

Se presentaron disfrazados frente a los del Xibalbá y realizaron ante ellos esos prodigios. Los prodigios de los gemelos eran, todos ellos, símbolos del principio de muerte y resurrección. Los del Xibalbá desearon que hicieran sus maravillas con ellos. Pidieron a los gemelos que les mataran y les resucitaran de nuevo.

> ¡Haced lo mismo con nosotros! ¡Sacrificadnos! —dijeron— ¡Despedazadnos uno a uno! — les dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé a Hunahpú e Ixbalanqué.
>
> —Está bien, después os resucitaremos.
>
> Y he aquí que primero sacrificaron al que era su jefe y señor, el llamado Hun-Camé, rey del Xibalbá. Y muerto Hun-Camé se apoderaron de Vucub-Camé. Y no los resucitaron.

Estos textos ponen de manifiesto que existen dos tipos de muerte, una fecunda que se transforma en vida, y otra estéril que perdura como tal definitivamente.

Entonces, los gemelos se revelan como quienes reducen a la impotencia el imperio de los Camé. Mediante la confrontación establecen el sistema agricultor de vida, y lo que hasta entonces había funcionado como régimen de valores, pasa a ser el antivalor. Estamos frente al modo habitual de asentar un sistema de valores.

Los dioses de otros tiempos se convierten en los demonios de la cuarta edad. Las virtudes de antaño son los vicios de ahora. Los dioses del pasado ya no pueden cumplir la función de orientar la conducta humana. Sólo les serán fieles los marginados de la sociedad, no los esclarecidos y los civilizados.

Con su muerte y resurrección, los gemelos salvan y redimen a los hombres del poderío de las fuerzas del mal. Vuelven la justicia a su sitio, reparando la muerte de los Ahpú. Muriendo, vencen a la muerte porque la hacen fecunda.

> Así fue su despedida cuando ya habían vencido a todos los del Xibalbá.
>
> Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo.

No es que los gemelos sean el sol y la luna. El sol y la luna son símbolos de ellos, son lugares donde se manifiesta, de una manera tangible y sensible, la divinidad que se supone se hace presente en ellos.

La ascensión es la sublimación de Hunahpú e Ixbalanqué por el dios del cielo, que los corona con su poder para siempre.

Hunahpú no es una víctima que se transforma en los bienes de la cultura, como sucedería en la mitología cazadora y horticultora. Hunahpú procede del cielo, muere, adquiere el señorío y vuelve otra vez al cielo. Todos los bienes de la cultura provienen de él, pero ello es así porque siendo señor, al descender, con su muerte gana para los humanos todos los bienes y la vida temporal y eterna, y así adquiere un nuevo señorío sobre el cosmos. Un señorío adquirido con su muerte.

La transformación de la muerte de los humanos en vida es fruto y participación de la victoria sobre la muerte del Señor Hunahpú, por voluntad del dios del cielo.

Vamos a estudiar ahora la creación del hombre. Seguimos, con ello, el orden que da el Popol-Vuh y la lógica interna.

> He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.
>
> Y dijeron los Progenitores, los Creadores, los Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz:
>
> —Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y de que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca la

humanidad sobre la tierra.

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad de la noche; luego buscaron y discutieron y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre.

Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y Formadores.

Todos los actos de creación, tanto del reino vegetal como de la especie humana, se realizaron en la oscuridad de la noche, antes del alba. Por esta causa tanto el rito agrario como el coito se celebrarán de noche, como repeticiones, presencializaciones del acto primigenio de la creación. Incluso la creación artística deberá tener lugar en la oscuridad del bosque. Toda creación, como la germinación de la semilla, se realiza en la oscuridad. Los dioses se reúnen, deliberan y deciden unánimemente en la oscuridad de la noche.

La creación del hombre que, como resultado de la deliberación, se decide realizar es la creación del hombre de la cultura maya-quiché, el de la cultura agricultora, en contraposición con los hombres imperfectos de los estadios culturales anteriores.

De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.

Éstos son los nombres de los animales que trajeron la comida:

Yac [el gato montes], Utiú [el coyote], Guel [la cotorra], y Hoh [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas; les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.

Y así encontraron la comida, y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, de ella formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y en mazorcas blancas, y abundante también en pataxte y cacao y en innumerables zapotes, ananás, jacotes, ñames, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado Paxil y Cayalá.

Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron las fuerzas y la gordura, y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.

A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y formación de nuestra primera madre y nuestro primer padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de

> maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.

En el maíz se manifiesta la obra del dios; por el maíz viene la vida divina a los hombres, porque el maíz es el alimento que hace posible la cultura, por eso de maíz es la carne del ser humano.

La planta cultural por excelencia es el maíz. Hunahpú es el dios del maíz, el dios-maíz. Los hombres, hechos de maíz, son consubstanciales con el dios. El espíritu divino desciende a la tierra y es la fecundidad de las plantas, como Hunahpú que desciende del cielo para vencer a la muerte. El hombre es también llamado hijo de dios, hijo esclarecido del espíritu divino que reside en el sol.

Los hombres creados eran sabios, lo examinaron y lo conocieron todo, los cuatro rincones de la tierra y los cuatro puntos de la bóveda del cielo. Esta sabiduría excesiva alarmó a los dioses, de modo que se preguntaron:

> —¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance a lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son simples criaturas y hechuras nuestras? ¿Han de ser ellos también dioses? [...]
>
> —Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo?

Y concluye el mito:

> Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo eso era claro para ellos.
>
> Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres origen y principio de la raza quiché. Así fueron creados y formados nuestros abuelos, nuestros padres, por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra.

La creación de los cuatro primeros varones fue a imagen y semejanza de dios, hasta tal punto que hubo de retocarse la creación para mantener las distancias. El texto viene a decir que lo veían y conocían todo, lo lejano y lo cercano, lo grande y lo pequeño, lo manifiesto y lo oculto, como dios mismo.

Lo primero que hacen los hombres creados es dar gracias y alabar a dios. Ésta será una obligación de todos los hombres que se perpetuará en el culto.

Se remarca la condición de señorío de dios y la condición de servidumbre, de obediencia de los humanos con respecto a su creador. El

mito es una forma totalmente explícita de expresar la ontología del señorío que rige la cultura maya-quiché. También aquí los seres humanos son creados para servir a dios. También en este caso comprobamos nuestra suposición de que en toda cultura agrícola con autoridad social establecida y fuerte, dios es señor, y creaturidad equivale a sumisión.

Dice el texto que los cuatro primeros hombres no nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el creador, sino que fueron creados por un prodigio, por obra de encantamiento. Ésta es una manera de hablar propia del Popol-Vuh, cuando se quiere significar que fueron creados por una palabra autoritaria. Y vimos que así se hizo la creación del cosmos.

Veamos por último la creación de la mujer.

> Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente y así, durante el sueño, llegaron, verdaderamente hermosas, sus mujeres al lado de Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Icqui-Balam, los cuatro primeros hombres.

El hecho de que la creación de la mujer siguiese a la del hombre explicita el papel subordinado de la mujer con respecto al varón. El principio autoritario invade incluso el ámbito de las relaciones parentales.

Nos queda por estudiar la relación de los esquemas «mandato/obediencia» y «muerte/vida».

En primer lugar, hemos visto que Hunahpú e Ixbalanqué son divinidades agrarias y solares. Son divinidades del maíz por su naturaleza de dioses agrarios y porque el maíz es el cultivo primordial, y asimismo son hijos de los Ahpú, divinidades solares. Son hijos obedientes del dios del cielo. Con su muerte manifiestan el Corazón del Cielo y por su muerte son sublimados, elevados al señorío y coronados con el poder del cielo.

En esta mitología el dios del cielo no es, como en las otras que hemos estudiado, quien los resucita; ellos mismos vuelven a la vida por su propio poder, por el que, muriendo, hacen a la muerte fecunda.

Pero, los gemelos, porque pasan por la muerte, son elevados, ascendidos a los cielos y coronados con el poder.

Creemos superfluo, para nuestro propósito, estudiar en qué aspecto, los que ya son señores, reciben el poder, ni qué añade el poder al poder. No nos parece que interese a la mentalidad mítica.

Lo que sí nos parece acorde con esa mentalidad mítica es que la muerte sea fecunda por obediencia, es decir que una emisión ontológica la hace fecunda y vence su esterilidad; la fecundidad de la muerte es fecundidad

ontológica, o, en otras palabras, la muerte es fuente de ser y de poder. Así, pues, los dos esquemas o patrones de interpretación están íntimamente relacionados. A su vez, el patrón de «muerte/vida» da razón del poder, la divinidad y la sublimidad de los gemelos y, con ellos, del destino del hombre y su divinización.

Hunahpú defiende a la humanidad contra las fuerzas del mal y de la muerte y los aniquila con su poder mágico. Como dios del maíz, se da en alimento a sus adoradores, se sacrifica a sí mismo por su pueblo. Los chortis le llaman «el Hijo Redentor». Hunahpú e Ixbalanqué revelan la cultura y las normas de conducta, manifiestan al dios del cielo y alcanzan para los hombres la inmortalidad y la vida divina. Establecen el culto, elevan el trabajo a dignidad y categoría religiosa. Ellos enseñan a los hombres que su destino es la vida divina y la inmortalidad, y que el poder es servir y alabar a dios. [12]

LA ESTRUCTURA DE LA MITOLOGÍA DE LAS CULTURAS GANADERAS

Podríamos decir que todo sistema de valores es dualista hacia afuera. Todo sistema de valores, sin excepción, se enfrenta con cualquier otro sistema de valores y con la totalidad de ellos, excluyéndolos de una u otra forma.

Pero además de este dualismo hacia afuera, que es propio de todos los sistemas de valores, se dan cuadros culturales con dualismo interno, en la misma estructura del sistema.

Los sistemas culturales que hemos expuesto hasta ahora (cazadores-recolectores, horticultores y agricultores de riego) no son estructuralmente dualistas. En esas culturas, los hechos negativos de la vida, que la mitología computa como elementos de muerte, no se en frentan a los hechos positivos. Para todas las culturas que hemos analizado, lo negativo de la vida, adecuadamente asumido, se transforma en positivo: de la misma forma que de la muerte del animal se sigue la vida, así también de la muerte de los granos enterrados en la tierra. Cazadores, horticultores y agricultores sintetizan en una unidad dual la vida y la muerte. La vida pasa por la muerte para retornar a la vida, y así sucesivamente, en un ciclo sin fin, que es el eterno retorno.

No se puede pensar en la eliminación definitiva de lo negativo de la vida, porque con ello se eliminaría también lo positivo; del mismo modo que no cabe pensar en eliminar la muerte de los granos si se quiere tener cosecha. La muerte es fecunda porque engendra la vida; no hay vida sin muerte.

Ahora estudiaremos un tipo de cultura en el que la vida y la muerte se enfrentan sin síntesis posible. Se trata de la cultura de los pueblos ganaderos. Llamamos así a aquellos pueblos que viven fundamentalmente de la ganadería y sólo subsidiariamente de la agricultura, el comercio, etcétera.

Expondremos primero el modelo propio de su sistema mitológico y luego lo verificaremos en mitologías concretas.

En una sociedad preponderantemente ganadera, la muerte y la vida no forman una realidad cíclica. La ocupación fundamental de los ganaderos es

mantener vivos a sus rebaños contra la escasez, la enfermedad y los depredadores, sean estos animales o humanos.

Para los ganaderos, la muerte no es, como para los agricultores, una fuente de vida, pues ellos no viven de matar a sus animales, si no de la leche y sus derivados. Las sociedades ganaderas intercambian sus animales por otros productos necesarios y sólo sacrifican a sus animales en ocasiones especiales o cúlticas. La muerte se enfrenta a la vida. Los ganaderos deben afrontar con crudeza los elementos negativos de la existencia.

Todo lo que sea positivo y conduzca a la vida al grupo humano y a los animales, ha de ser fomentado. Todo lo que atenta contra la vida del grupo y de sus animales, se combate.

Tenemos, pues, que por razones laborales, los ganaderos experimentan la realidad como un enfrentamiento de la vida contra la muerte. La *acción central* de su ocupación, que es luchar contra la muerte, se convierte en la *metáfora central* desde la que los ganaderos comprenden, valoran y organizan la totalidad de la realidad.

El enfrentamiento de la vida y la muerte es una lucha, lo cual se representa, se mitologiza, diciendo que existen dos fuerzas, dos divinidades en pugna: el Principio del Bien, Dios bueno, contra el Principio del Mal, Dios malo o demonio. La versión más frecuente es el enfrentamiento de Dios contra el demonio.

Las sociedades ganaderas se estructuran en grupos familiares o clanes que, por necesidades militares y laborales, se alían con otros clanes.

La alianza entre clanes consiste en un pacto basado en un código de comportamiento, aceptado por todos, por el que las partes se comprometen a hacerse el bien unas a otras, promoviendo en obras, palabras y pensamientos lo que redunde en beneficio de todos y evitando lo que pueda dañar el interés colectivo. Ese pacto es también una alianza militar.

La alianza no es sólo un pacto entre hombres; es, sobre todo, una alianza con el Principio Supremo del Bien, con Dios. El grupo necesariamente ha de optar por el Principio del Bien y la Vida y aliarse con él para escapar de las manos del Principio del Mal y la Muerte. El código de comportamiento colectivo, base de la alianza entre las tribus y de éstas con Dios, es considerado un don recibido del Dios bueno, que comporta el deber de luchar contra su enemigo irreconciliable, el Principio del Mal, sea dios o demonio.

Según este patrón de comprensión, todo lo que perjudica a las tribus que han hecho la alianza o a sus ganados procede del demonio y debe ser combatido. Por la misma razón, los pueblos enemigos de las tribus aliadas, por el hecho de ser sus enemigos, están aliados con el demonio y deben ser combatidos con una guerra que es más que humana y que, por ello, será llamada santa.

Las tribus aliadas son el Pueblo Escogido por su pacto con Dios y están llamadas, por ello, a prevalecer y dominar a los restantes pueblos, que son aliados del demonio. Han de imaginar, y así lo tienen como revelado, que el Principio del Bien y sus aliados vencerán en su lucha contra el Principio del Mal y sus aliados.

La victoria del Principio del Bien sobre el Principio del Mal es una victoria más que humana, aunque tenga lugar en la historia humana, y habrá de ser obra de un enviado o rofeta del Principio del Bien. Él da el combate definitivo y la victoria final.

La guerra del Pueblo Elegido contra los otros pueblos se vive como el centro de la Gran Contienda, que es una contienda divina. Las guerras humanas son el campo donde se baten el Principio del Bien contra el Principio del Mal. En esa lucha, el Pueblo Escogido es el instrumento, el ejecutor del Principio del Bien.

Este modo dualista de concebir la realidad y la historia no es cíclico, como el agrario, sino que entraña un proceso lineal ascendente. La historia humana es una historia sagrada porque es la historia del enfrentamiento de Dios contra el demonio.

La historia acontece según una línea ascendente marcada por las sucesivas victorias del Principio del Bien contra el Principio del Mal. El final de la historia será la derrota definitiva del Mal y de la Muerte. Llegará, por tanto, un momento, al final de la historia, en que ya no habrá más ni mal ni muerte. Entonces, el Principio del Mal, derrotado, deberá restituir a todos los muertos, que resucitarán.

Encontramos esta mitología dualista plenamente desarrollada en los pueblos ganaderos. También en aquellas sociedades ganaderas que han desarrollado una cultura ciudadana, como es el caso del Irán antiguo, o del islam. El islam, que se originó en un contexto ganadero, se desarrolló y consolidó en entornos ciudadanos.

Más tarde, en las ciudades medievales, volverán a destacarse los rasgos de la mitología dualista. Por último, con la primera revolución industrial,

parecerá de nuevo claramente la estructura dualista, pero trasmutada en una formación laica, como ideología socialista y liberal.

En la mitología de Israel

Reseñaremos brevísimamente, por conocida, la mitología de Israel.

Los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob, las doce tribus, son el Pueblo Elegido por Yahvé, entre todos los pueblos del mundo. Con ellos hará la Alianza y les entregará, la Torá, la ley. Moisés es el profeta que entrega la ley al pueblo.

La alianza convierte a los enemigos de Israel en enemigos de Dios; y a los enemigos de Dios en enemigos de Israel. La historia de Israel es la historia de su lucha contra su propia infidelidad a la Alianza y la historia de su contienda contra los enemigos de Dios.

Israel vencerá a todos sus enemigos gracias al Mesías que ha de venir. La victoria definitiva de Israel supondrá la victoria definitiva de Dios.

El enemigo de Dios y del Pueblo Elegido es el diablo, que tentó a los primeros padres y que intentará, a lo largo de la historia, alejar a Israel del pacto y conducirlo a la idolatría, llevándolo a la perdición.

Por consiguiente, la victoria de Israel sobre sus enemigos es la victoria de Dios contra el demonio, el mal y la muerte. Por su condición de Pueblo Elegido, ejecutor de la obra de Dios, la historia de Israel es una historia sagrada, una historia de salvación.

Las guerras de Israel, si es fiel el pacto, son guerras santas, son las guerras de Dios. En la historia del Pueblo Elegido se realiza el enfrentamiento del Principio del Bien contra el Principio del Mal. La victoria final será para Dios y, por tanto, también para Israel.

Éstas son las líneas centrales de la mitología de Israel.

A pesar de su mitología claramente dual, Israel vivió gran parte de su historia en un ambiente agrario y rodeado de sociedades agrarias. De la ordenación inicial en doce tribus se pasó a un sistema monárquico y autoritario, principalmente por razones militares. La voz de los profetas daba a conocer el poco entusiasmo de Dios frente a ese cambio.

En los textos sobre la creación, tomados de las tradiciones mesopotámicas, y en otros lugares de la Escritura, aparecen elementos de la ontología del señorío que ya hemos estudiado: creación por la palabra, Dios como Señor, etcétera.

Pero ni los influjos y tentaciones agrarias, ni la ontología del señorío llegaron a desfigurar la mitología, claramente ganadera. Dios es el Señor, pero es el Dios de la Alianza con las doce tribus, el Dios del pacto.

Los rasgos de la mitología israelita son tan claramente ganaderos que no será preciso que insistamos más en ello.

En la mitología del islam

En el caso del islam, el pueblo escogido no se halla constituido por un grupo de tribus, más o menos homogéneo, sino por aquellos que acogen el mensaje del Profeta. Quienes creen en Mahoma son el Pueblo Escogido.

Con ellos Allah, Dios, hace un pacto, una alianza. El Corán es el texto de esa alianza, comunicado al pueblo por medio del profeta Mahoma. El enviado, el Profeta, recibe la revelación del Corán, el libro del pacto, y amonesta a todos los pueblos a someterse a ese pacto y a recibir la revelación.

Los enemigos de la comunidad del Profeta, que forman la Umma, son enemigos de Dios. Y los enemigos de Dios lo son también de la comunidad elegida.

La gran tarea de la comunidad del pacto es, primero y principalmente, luchar contra la propia infidelidad, que es la gran lucha, y segundo, combatir a los enemigos del pueblo, del pacto y de Dios, los infieles, puesto que ellos, en cuanto enemigos de Dios son aliados del demonio.

Los fieles vencerán en esa contienda, que es más que humana, gracias a una ayuda divina definitiva: el sagrado Corán.

El diablo es el gran enemigo que empuja a la infidelidad y promueve la lucha contra los creyentes.

El Pueblo Elegido, los que creen en el mensaje del Profeta, es el ejecutor de la obra de Dios. Su historia es una historia sagrada porque es la historia de la lucha de la fidelidad contra la infidelidad.

La victoria final corresponde a Dios y a la comunidad de los creyentes. Entonces será vencido el diablo y sus aliados. La victoria sobre el Principio del Mal, Satán, implica la victoria sobre la mentira, el mal y la muerte. Entonces, la muerte tendrá que devolver todas sus presas, que resucitarán.

Las guerras de la comunidad de los creyentes son, pues, guerras santas.

También en el islam hay elementos de ontología del señorío. Allah es el Señor de los mundos; la creación también se funda en la palabra; la palabra

de Allah hace lo que dice. Sin embargo, tampoco en el caso del islam los elementos de ontología autoritaria desfiguran las líneas centrales de la mitología ganadera.

En la mitología irania

Veamos ahora, brevemente, la mitología de la religión irania.

Entre el quinto y el cuarto milenio a. de C. nos encontramos, en las grandes planicies cubiertas de hierba que se extienden desde el Báltico hasta el mar de Aral, a las tribus indoeuropeas. Se dedicaban a la caza y a la recolección pero, sobre todo, a la cría de ganado bovino y ovino. De los ganados obtenían todo lo necesario para su subsistencia: cuero, lana, comida, productos lácteos. Hacia el tercer milenio a. de C., los arios comenzaron a salir de sus territorios y, en oleadas sucesivas, invadieron los países situados al oeste, al sur y al sudeste de aquéllos.

De forma progresiva, quienes serían después los griegos, los latinos, los celtas, los germanos y los eslavos ocuparon la totalidad de Europa; en tanto que otros grupos ocuparon Irán y la India.

Estas expansiones se hicieron muy lentamente, y además en épocas muy distintas. La expansión condujo paulatinamente a una diferenciación entre los grupos: los pastores nómadas se hicieron sedentarios.

Los primeros iranios eran ganaderos. Los estudiosos occidentales han señalado que el profeta Zaratustra dijo en varias ocasiones: «En mi país se vive del buey». Él se proclamó también defensor del buey y prohibió los sacrificios de este animal.

Durante la época de Zaratustra la mitología que continúa rigiendo la sociedad sigue siendo la propia de los antepasados pastores, aunque el cultivo y los asentamientos y las ciudades estaban desarrollándose. Zaratustra no pretende crear una nueva religión sino revitalizar y poner al día las antiguas tradiciones. De hecho, dio a los iranios la mitología conveniente para la edificación de los grandes imperios que se crearon a partir de Ciro el Grande (546 a. de C. poco tiempo después de la muerte del Profeta).

Los eruditos suponen que el Profeta nació en las mesetas que unen los actuales territorios de Irán y Afganistán, era, pues, un iranio oriental. La tradición pehlevi, siete u ocho siglos posterior a la muerte del Profeta, fija su nacimiento en las proximidades del actual Teherán. Nació en el seno de

una familia de hombres dedicados a la liturgia y fue educado para el sacerdocio. La fecha de nacimiento se calcula alrededor del 600 a. de C. Su predicación se dirigió principalmente a pastores sedentarios.

Zaratustra se retiró a meditar y tuvo una visión: percibió un campo de batalla donde se enfrentaban dos ejércitos, en los que reconoció las fuerzas del Bien y del Mal; los justos vestían de blanco y blandían «armas de la luz», sus adversarios combatían con el armamento de la «duda» y de la «mentira».

Los justos lograron la victoria y el Profeta comprendió que este mundo es, efectivamente, el campo de batalla entre el Bien y el Mal, y que cada uno de nosotros tiene la obligación de alistarse bajo una u otra bandera. El resultado de la lucha es la salvación o la condena. En esta batalla entre el Bien y el Mal, habrá que usar la espada, si las circunstancias lo requieren. La victoria final de las fuerzas del Bien implicará una nueva edad dorada, durante la cual el universo entero se convertirá en luz divina.

Zaratustra es el Profeta escogido como enviado de Dios, para revelar la palabra divina. Lo atestiguan los Yasnas, himnos sagrados (49,8; 9,49). Después de su muerte, los seguidores de Zaratustra hicieron de él un Redentor.

Las ideas de la creación del mundo corresponden a una mitología cazadora-recolectora. La literatura pehlevi cuenta el embarazo del dios supremo, dice:

> [...] creó el mundo entero [como un macro-ser]. Y cuando lo hubo creado, lo llevó dentro de su cuerpo. Y aumentó sin cesar, y no cesó de mejorar, después, creó todas las cosas, una después de otra, a partir de su cuerpo.
>
> Y primero él creó el cielo a partir de su cabeza [...]
> Y creó la tierra a partir de sus pies [...]
> Y creó el agua a partir de sus lágrimas [...]
> Y creó las plantas a partir de sus cabellos [...]
> Y creó el fuego a partir de su pensamiento.

La creación de Dios se formó, como un embrión, en el cuerpo de Dios y allí se desarrolló, después nació. El hombre fue creado de la misma manera y permaneció tres mil años en el cuerpo de la divinidad. [13]

La divinidad suprema es Ahura Mazdâ, cuyo nombre significa el Sabio Señor, él es bueno y santo, y se halla rodeado de un grupo de divinidades que mejor podrían ser llamadas arcángeles o aspectos de la divinidad suprema. Son Vohu Manah, Asa, Xsazra, Ârmati, Hauvatât, y Ameretât.

Estos nombres significan: Buen Pensamiento, Orden Justo, Reino, Moderación, Salud e Inmortalidad. A estas divinidades se las llama los Amesa Spentas o Arcángeles. Hay todavía otras divinidades secundarias que representan aspectos de este grupo de divinidades o arcángeles.

Ahura Mazdâ es el padre de los gemelos Spenta Mainyu, el buen espíritu, y Ahra Mainyu, el mal espíritu. Podría decirse que Ahura Mazdâ es un dios todopoderoso que lleva en sí la contradicción del Bien y del Mal, aunque está por encima de esta contradicción. Estos dos espíritus son el alma de los dos bandos enfrentados, el del Bien y el del Mal.

Zaratustra combina una tendencia monoteísta con un dualismo estricto. En los Gâthâs, la revelación recibida por el Profeta, compuestos de Yasnas, himnos, Ahra Mainyu no está nunca a la misma altura de Ahura Mazdâ. El texto en que se describe la hostilidad de los dos gemelos es el Yasna 30, 3-5, que dice:

> Cierto, los dos espíritus del comienzo,
> que en un profundo sueño fueron conocidos como gemelos,
> son, por el pensamiento, la palabra y la acción,
> el mejor y el malo.
> Entre estos dos, los que ven claro han escogido bien,
> los que no ven con claridad, no.
> Y cuando los dos espíritus se encontraron,
> crearon la primera vida,
> y la no-vida, de suerte que al final
> la mala existencia
> sea para los enemigos de la fe,
> pero el mejor pensamiento para los justos.
> De estos dos espíritus, el enemigo de la fe ha escogido
> hacer el mal,
> pero el Espíritu Santo, revestido de los cielos
> más puros, hacer el bien,
> e igualmente aquellos que, con acciones verídicas.
> buscan libremente contentar a Ahura Mazdâ. [14]

De manera que estos dos espíritus son los responsables de la Vida y de la No-Vida. Detrás de estos dos adversarios se alinean todos los hombres en dos cuerpos armados, los clarividentes y los ofuscados.

En sus ideas sobre el Bien y el Mal, Zaratustra parte de un fondo común indoeuropeo.

El credo zoroastriano confiesa a Ahura Mazdâ y los Amesa Spenta y renuncia formalmente a los espíritus del mal y a sus seguidores. Zaratustra es el profeta de la revelación, el mediador y el modelo. Los fieles prometen

hacer el bien y no el mal, tanto al ganado como a los fieles, se comprometen a pensar bien, hablar bien y actuar bien, asimismo a rezar cuatro plegarias al día, al estilo de los himnos de los Gâthâs.

La evolución del zoroastrismo llevó a hacer de Zaratustra el mediador de la revelación divina, el maestro, el redentor, un ser sobrehumano, incluso llega a especularse sobre su preexistencia.

Pronto, se desarrolló una narración a cerca del nacimiento maravilloso de Saosyant, el viviente, quien llegará al final de los tiempos. Según el relato, Saosyant procede de la semilla de Zaratustra, recogida del lago Kasoya. Un día una virgen se bañó en el lago y concibió a Saosyant, cuyo nombre significa el Orden, la Verdad encarnada. Es la encarnación de Asa, el Orden, la Verdad, uno de los Amesa Spenta. Él devolverá el orden y la felicidad al mundo, y esto supondrá la victoria final del Bien contra el Mal, a la que seguirá la resurrección y el juicio final.

Entre los parsis actuales prolifera el sentimiento de que ellos son el «pueblo elegido por Dios», aunque prefieren llamarse a sí mismos como «el pequeño grupo de los justos», aquellos a quienes el Sabio Señor mantiene para que representen a la humanidad en el día de la Renovación, el día de la llegada del redentor definitivo. Tal sentimiento era el propio de Zaratustra, que en los Gâthâs insiste en el hecho de haber sido elegido por el Sabio Señor para que agrupe a sus fieles y constituya la minúscula comunidad de salvados de la humanidad destinada a la destrucción.

Ese «pequeño grupo», esa elite sagrada, estaría protegida por los santos inmortales y sería guiada por el Espíritu Santo (Spenta Mainyu). Ese grupo se distingue del resto de la humanidad, que se halla desfigurada por el Espíritu del Mal, porque es amado por Ahura Mazdâ y diferente del resto de los humanos. [15]

Como puede advertirse, la mitología irania zoroastriana retrata el tránsito de una sociedad de cazadores-recolectores y ganaderos nómadas a una de ganaderos sedentarios, al imperio de los aqueménidas y de los sasánidas.

En la mitología se ven con claridad los tres tipos de rasgos: los de la protovíctima, el dualismo claro de los ganaderos, con todo su desarrollo formal e indicios de una mitología autoritaria.

En la mitología cristiana

El caso de la religión cristiana es peculiar, aunque en otro sentido que la religión zoroastriana. En la religión cristiana se conjuntan tres ejes de construcción mitológica o, dicho de otra forma, *tres metáforas centrales* de ordenación, interpretación y valoración de la realidad: el patrón o paradigma autoritario, el agrícola y el dual.

Es lógico que, por las circunstancias históricas y culturales que rodearon al nacimiento del cristianismo, se conjuntaran estos tres ejes de interpretación. El cristianismo nace en ciudades de las monarquías helenistas, conquistadas por el Imperio romano, y dentro de la tradición de Israel.

En la tradición cristiana, Dios es creador por la palabra. Envía a su Hijo para que se encarne en la tierra, para que con su muerte por obediencia haga fecunda a la muerte. Jesús, el Cristo, muere, en efecto, condenado por las autoridades religiosas de su pueblo y ejecutado por los romanos. Dios, su padre, le resucita y, una vez resucitado, Jesús asciende a los cielos y se sienta a la derecha del Padre, el Supremo Señor.

La mitología cristiana está, pues, articulada por los paradigmas o metáforas centrales de «mandato/obediencia» y «muerte/vida», y sigue, paso a paso, los desarrollos mitológicos que generan esos esquemas, como las restantes sociedades agrario-autoritarias que hemos analizado. Pero también está estructurada por el paradigma que enfrenta la vida a la muerte. El Principio del Bien se halla contrapuesto, en la historia humana, al Principio del Mal, el diablo. Los hombres deben alistarse en uno u otro ejército. Así resulta que la historia humana es una historia sagrada, una historia de salvación.

Dios escoge a un pueblo, a Israel, en el Antiguo Testamento, y a la comunidad de los seguidores de Jesús, en el Nuevo Testamento, para que ejecute los designios de Dios en esa lucha de titanes. Pero en dicha contienda, que es más que humana, el Pueblo Elegido, que es el pueblo de la Alianza, de la antigua Alianza en el caso de Israel, y de la nueva Alianza en el caso de la comunidad de Jesús, necesita de un auxilio divino para vencer, pues esa lucha es excesiva para sus fuerzas.

El Enviado de Dios, el Redentor, será el Hijo de Dios encarnado. Él, muriendo, vence al mal, a la mentira y a la muerte, vence al diablo, y rescata a la humanidad del poder del mal. Gracias a ese Mesías la victoria de Dios contra el diablo, en la historia humana, está asegurada. Al vencer a la muerte rescata a todos aquellos que la muerte había secuestrado. En los

últimos días los muertos resucitarán, después, un juicio universal premiará o castigará a los hombres, según hayan elegido militar en los ejércitos de Dios o en los del diablo.

Es completamente evidente que aquí estamos frente a una construcción basada en el patrón «vida que se enfrenta a la muerte», y con los desarrollos lógicos de ese patrón de interpretación y valoración, que ya hemos analizado en las sociedades de los ganaderos.

Lo peculiar de la religión cristiana es que concilia estos tres patrones de interpretación en uno complejo. La divinidad suprema, el Señor Absoluto, que es el Padre de Jesús, el Cristo, es a la vez el Principio del Bien. El Hijo de Dios, que desciende a la tierra para morir, por obediencia, y para, con su muerte, hacer fecunda a la muerte, es también el Mesías, el Enviado para intervenir en la lucha contra el demonio. Con su muerte, que como hemos visto hace fecunda a la muerte, vence al demonio y rescata a la humanidad de su poder. Él es el Enviado que, muriendo, vence al malo y le arrebata todas las presas, a los pecadores y a los muertos, para salvarlos y resucitarlos en el último día.

Quien se sienta a la derecha de Dios es también el Salvador y el Redentor, el vencedor del diablo, el que rescata a los muertos de las garras de la muerte.

Puede verse con toda claridad que los tres paradigmas o metáforas centrales están conjuntadas en un único patrón o paradigma de construcción complejo. Su complejidad es nueva, pero no son inéditos los elementos que componen esa complejidad, pues, son ya milenarios cuando comienzan a componer la estructura profunda de la religión cristiana.

Por consiguiente, desde el punto de vista de las líneas de su construcción, la religión cristiana es una religión como las otras; es una mitología estructurada por los mismos patrones de construcción que estructuraron a las religiones que le precedieron y que fueron contemporáneas o posteriores a ella.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA

Los análisis sumarios que hemos visto muestran, en primer lugar, que los mismos patrones, paradigmas o metáforas centrales que sirven para construir un sistema coherente de interpretación y valoración de la realidad —y orientar la acción y la organización— establecen así mismo la manera de representar, concebir y dar forma al sentir de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad.

La *metáfora central*, que depende de la *operación central* por la que se sobrevive en el medio, determina la figuración de esa dimensión absoluta de lo real, lo cual es coherente con nuestra condición animal.

Para los cazadores-recolectores era una Protovíctima, un Ancestro o un Espíritu. Los horticultores continuaron estas figuraciones con una pequeña ampliación: la Protovíctima, además de ser un Ancestro y un Espíritu, estaba también encarnada en los tubérculos, las mazorcas o los granos que garantizaban la vida de los pueblos. Para los agricultores de riego, era el Señor Absoluto y la divinidad agraria que muere, y que con su muerte da la vida y resucita. También esa divinidad agraria tiene categoría de Señor. Para los ganaderos, es el Principio del Bien, el Dios de la Alianza, el que revela cómo conducirse en la lucha contra el mal y envía a un Profeta para que contribuya a la victoria del Bien.

Los análisis míticos que han precedido muestran con toda claridad que los mitos no describen la realidad. Su pretensión no es describir la realidad tal como es, sino interpretarla y valorarla tanto en la dimensión de las necesidades de los vivientes humanos como en su dimensión absoluta. Y esa interpretación y valoración ha de ser tal que asegure la vida de los grupos humanos en el medio.

Los mitos y los símbolos no aspiran a describir cómo es la realidad, sino que buscan indicar cómo tiene que verse y sentirse, en unas condiciones de vida determinadas, y cómo actuar en ella si se quiere sobrevivir en esas condiciones, sea como cazador-recolector, sea como horticultor, etcétera.

Los mitos modelan la realidad de acuerdo con unas formas determinadas de sobrevivir en el medio; la configuran, la delimitan, la objetivan según un

sistema concreto de satisfacer las necesidades.

Ante la clara relación existente entre la *acción central* de cada cultura preindustrial y la *metáfora central*, y ante la constancia de esa relación en las culturas, a pesar de las distancias en el tiempo y en el espacio; ante la completa diversidad superficial de los sistemas míticos de figuración y representación, ¿cómo continuar pretendiendo que los mitos describen las realidades de este mundo y las del otro, tal como son?

Resulta evidente que los mitos y narraciones sagradas son sólo sistemas de figuración de la realidad, de modelación, de acuerdo con unas necesidades; son sistemas de representación y objetivación que orientan y dan eficacia a la acción, de forma que los grupos puedan sobrevivir en unas condiciones de vida determinadas.

Los mitos son construcciones a partir de modelos. Los modelos son las metáforas centrales. Esas metáforas centrales funcionan como patrones o paradigmas de interpretación, valoración y acción.

Los mitos, en eso, no se diferencian de las ciencias. Las ciencias también son construcciones de la realidad a partir de modelos. La diferencia entre los sistemas de modelar la realidad de los mitos y de las ciencias reside en que los modelos o paradigmas míticos están cargados axiológicamente y los de las ciencias son abstractos; se abstrae de ellos toda carga axiológica, en la medida de lo posible.

Los modelos de las ciencias son estructuras de elementos que abstraen de todo lo que haga referencia a la relación de estímulo y respuesta desde las necesidades de un viviente, y los modelos míticos son estructuras de elementos que cuentan en primer término con esos factores de estímulos y respuestas respecto de las necesidades de un viviente.

Pero tanto las ciencias como las mitologías son construcciones de la realidad, primariamente con intenciones prácticas. Se comprende este carácter primario y fundamental de los mitos y de las ciencias, porque los unos y las otras son construcciones de unos vivientes y sirven para vivir.

Sin duda que esta pretensión primaria es trascendida, como todo en el quehacer humano, por otra dimensión, que se hace presente, y que ya no tiene que ver con la satisfacción de necesidades. Tanto los mitos como las ciencias se abren a la dimensión absoluta de la realidad, porque ésta es nuestra condición, generada por nuestro carácter de hablantes; y tanto los mitos como las ciencias son procesos lingüísticos.

Hay otra diferencia capital entre la capacidad de las modelaciones míticas y la de las modelaciones de las ciencias. Los mitos, al ser estructuras axiológicas, pueden ser vehículo de expresión de la dimensión absoluta de la realidad, que es una experiencia mental y axiológica. Las ciencias, al ser estructuras abstractas, son incapaces de ser vehículos de expresión de la dimensión absoluta de la realidad, porque es una experiencia axiológica.

Esta segunda afirmación no se contradice con la primera, que dice que tanto en las construcciones mitológicas como en las construcciones científicas aparece la dimensión absoluta de la realidad. En el caso de los mitos, la aparición de la dimensión absoluta es intrínseca a la misma construcción e inseparable de ella. En el caso de las ciencias no es así, la aparición de la dimensión absoluta de la realidad es extrínseca a la construcción, porque es una construcción abstracta que puede acaecer o no. Aunque la experiencia absoluta sea extrínseca a la construcción científica, siempre se presentará, de una forma u otra, en un momento u otro, porque al ser una construcción lingüística dará lugar a lo que toda construcción lingüística posibilita: una doble experiencia de lo real.

Podría decirse que con el mito no se requería nada más, porque el mismo mito daba acceso, modelaba y cultivaba la doble dimensión de la realidad, que es nuestra cualidad específica. Cuando el mito desaparece en su función de modelador de la cultura de los pueblos, la doble función que cumplían los mitos comienza a ser realizada por estructuras distintas. Las ciencias y las técnicas modelarán la realidad en función de nuestras necesidades y yendo más allá de ellas, pero el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad, imprescindible para poder mantener nuestra cualidad específica de humanos, deberá hacerse por otros medios, que estudiaremos más tarde.

La modelación de la realidad que se hacía desde la *metáfora central* y que constituía el cuerpo mítico era equivalente a una programación del pensar, del sentir, de la organización y de la acción de un grupo humano para la vida, en unas condiciones determinadas, siempre preindustriales. Los mitos eran, pues, y primariamente, sistemas de programación de las colectividades. Estas programaciones mitológicas construían las culturas, y la cultura es la manera de completar lo que le falta a nuestra programación genética para que resultemos animales viables.

Estos sistemas de programación mítica imponen, inevitablemente, una epistemología, es decir, una interpretación de la realidad, de lo que se dice de la realidad. Si la función del mito es programar a la colectividad,

completar su indeterminación genética, hasta hacer un viviente cultural viable, es lógico que esta función imponga una epistemología: las cosas son como dicen los mitos. Lo que dicen los mitos acerca de las realidades es lo que las constituye como tales. Y esto vale tanto para las realidades que están en función de nuestras necesidades como para la realidad absoluta. Si los mitos no crearan la idea de que las realidades son como ellos las proclaman, serían instrumentos inútiles para programar las acciones de unos vivientes necesitados.

La epistemología que imponen los mitos supone que lo que ellos dicen constituye la naturaleza misma de las realidades. Y este supuesto epistemológico viene avalado por la creencia de que los mitos son revelación de los antepasados sagrados y de los dioses. Podríamos decir que la garantía epistemológica es absoluta e inviolable.

La creencia en la revelación divina es la causa y el efecto de la epistemología impuesta por los mitos como acabamiento de la programación genética. Si no se creyera que los mitos describen la realidad como es, tanto la profana como la sagrada, no resultarían aptos para ordenar y motivar la interpretación, la valoración y la acción de forma indudable y eficaz; no serían aptos para completar la indeterminación genética.

Hay que dar por supuesto, como algo cierto, con garantía divina e incuestionable, que las afirmaciones de los mitos se refieren a entidades reales.

Tenemos que afirmar que las mitologías y las epistemologías que implicaban, generaban y mantenían sociedades estáticas, es decir, sociedades que vivían durante largos espacios de tiempo, que podían durar milenios o decenas de milenios, fundamentalmente de la misma manera.

Pero, además, volviendo la afirmación al revés, las sociedades estáticas requieren y exigen la epistemología que imponen los mitos. Así, pues, las mitologías generan y mantienen sociedades estáticas y las sociedades estáticas, para ser posibles, requieren los mitos y su epistemología.

Las que llamamos «religiones» están construidas desde las *metáforas centrales* de las sociedades preindustriales; y las religiones se hallan ligadas a los mitos que configuran, a la vez y como una unidad, la dimensión de la realidad relativa a nuestras necesidades y la dimensión de la realidad absoluta. Las religiones están, pues, dentro de los supuestos de la epistemología mítica. Lo que se afirma en cada una de las mitologías y, por tanto, en cada una de las religiones respecto de la realidad absoluta consiste

en una formulación acerca de cómo es dicha la realidad absoluta, aunque luego tal formulación se mitigue diciendo que la realidad absoluta es así, pero sólo analógicamente.

Hay que remarcar con toda claridad que, sin la epistemología mítica, las religiones no son posibles. Será siempre posible la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, porque eso pertenece a nuestra cualidad específica, pero no en el marco mítico y epistemológico de las religiones.

Cuando los mitos dejan de ser el sistema de programación colectiva, como ocurre en las sociedades industriales, deja de estar vigente este tipo de epistemología. Las ciencias critican e invalidan la epistemología mítica y, a la vez, posibilitan las tecnologías que dan origen a las sociedades industriales.

Esas mismas ciencias y tecnologías suscitarán las sociedades dinámicas de conocimiento e innovación. En ellas, la epistemología mítica no es posible y, por tanto, tampoco lo serán las religiones.

Cuando las mitologías ya no constituyen el programa colectivo, porque se ha entrado en las sociedades plenamente industrializadas y en las sociedades de conocimiento, colapsa la religión. La religión requiere la vigencia de los mitos como sistemas de programación y también precisa de la epistemología mítica. Sin la vigencia de los mitos, las religiones pierden el humus cultural y social; y sin la epistemología mítica, los mitos, símbolos y narraciones sagradas se convierten en puros sistemas simbólicos.

Para poder analizar con claridad los mitos y la epistemología mítica que comportan, hay que estar fuera de su función estructuradora de la mente, del sentir, de la organización y de la acción y fuera de su función de figuración de la dimensión absoluta de la realidad. Desde dentro del mito y de su epistemología esos análisis son imposibles.

Si no se abandona la mitología y la epistemología que ella comporta, lo que dice la mitología de la propia cultura establece cómo es la realidad, tanto de este mundo como la del otro. Entonces, con respecto a las otras mitologías y a las otras religiones no son posibles más que dos posturas:

1. Sólo los propios mitos y la propia religión es verdadera y las demás son falsas; ésa es la actitud exclusivista.

2. Todas las demás mitologías y religiones son sólo verdades parciales de mi propia verdad plena, o aproximaciones a mi verdad; ésa es la actitud inclusivista.

Sin embargo, todo inclusivismo es un exclusivismo mitigado. La epistemología mítica no permite otra postura. Hay que ser conscientes de ello.

Desde fuera de la mitología, de su religión correspondiente y de la epistemología mítica puede comprenderse con toda claridad cuál es la función de los mitos, símbolos y narraciones sagradas; tanto la función primaria —programar a los colectivos para unas condiciones determinadas de vida preindustrial— como la derivada —representar y cultivar la dimensión absoluta de la realidad.

Sólo fuera de las mitologías y de su epistemología puede comprenderse con claridad su carácter de constructos, y la dependencia de esas construcciones sociales respecto de los modos concretos de vivir.

También sólo cuando no se está sometido a los mitos, se puede comprender la naturaleza de la epistemología que imponen y la necesidad de esa epistemología para que el mito pueda cumplir su función como programador indiscutible y como fundamento y garante de las sociedades estáticas.

Desde la libertad completa respecto a los mitos y su epistemología puede verse con claridad y comprenderse cómo modelan la realidad y el valor de la realidad, cómo determinan la acción y la organización de forma que se haga posible una concreta forma de vivir. Se torna entonces evidente que la pretensión de los mitos no es describir cómo es la realidad, tanto la relativa a nuestras necesidades como la absoluta. Ésa no es la pretensión de los mitos, aunque la epistemología que imponen para estar vigentes como sistemas de programación colectiva diga lo contrario.

Se puede comprender que los mitos y su epistemología son la base, el fundamento y la garantía del funcionamiento de las sociedades estáticas. En condiciones de vida ya no preindustriales ni estáticas, sino plenamente industriales y propias de las sociedades de innovación y cambio, hay que abandonar los mitos, la epistemología que imponen y las religiones que sustentan, de lo contrario, las nuevas sociedades se verían obstaculizadas.

Otra cuestión que se hace evidente es que las religiones, sin la epistemología mítica, no son posibles y se convierten sólo en complejos sistemas simbólicos para aludir a la dimensión absoluta de la realidad y a una sabiduría humana transcultural.

En los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales pueden distinguirse dos niveles: el *nivel superficial* formado por los personajes y

las narraciones, y el *nivel profundo* constituido por las estructuras profundas.

Al nivel superficial pertenecen las figuraciones de antepasados, seres primigenios, dioses, los acontecimientos, los hechos y los dichos y narraciones referentes a esas figuraciones, así como la institución de rituales con los que se establece un orden cultural y una forma de religión.

El nivel profundo se encuentra compuesto por las estructuras que generan esas figuraciones, hechos, dichos, narraciones y rituales. Las estructuras profundas son de dos tipos. En primer lugar, las que hemos llamado *metáforas centrales,* que funcionan como patrón o paradigma desde el que se modela y ordena la totalidad de la realidad. El segundo tipo de estructuras profundas lo forman *los desarrollos formales* de esas metáforas centrales o paradigmas.

Estas estructuras son inconscientes para los individuos y para las colectividades. Los pueblos sólo son conscientes de las estructuras superficiales, a ellas se adhieren y las consideran como reveladas. Es en ese nivel en el que opera la epistemología mítica. Se cree que lo que refieren las narraciones, los personajes que intervienen en ellas y los acontecimientos que cuentan son una descripción fiel de la realidad.

En ese nivel no se es consciente de que los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales son una construcción humana con una finalidad bien precisa: primariamente, construir una naturaleza humana viable, en unas condiciones de sobrevivencia determinadas y, de manera concomitante, expresar y cultivar la experiencia absoluta de la realidad.

Asimismo en ese nivel, no se es consciente de que lo que se considera un legado y una revelación de los antepasados y de los dioses es una construcción de las generaciones pasadas. Por lo general, esas construcciones se han hecho a lo largo de tales espacios de tiempo (milenios) que escapan a la conciencia humana.

Esa ignorancia colectiva es funcional. Lo que se asume como legado intocable y revelación divina no puede ser conocido como constructo. Si fuera así, la epistemología mítica, que toma como reales y existentes los personajes y las narraciones de los mitos, no podría funcionar, por lo que el papel de los mitos, que es completar la indeterminación genética de nuestra especie y construir una naturaleza viable, resultaría imposible.

Sin la epistemología mítica, además, los grupos humanos de las sociedades preindustriales carecerían de estabilidad, con lo que se

arriesgaría gravemente la supervivencia colectiva.

Hemos visto que para los cazadores-recolectores la *metáfora central*, que funciona como patrón o paradigma de interpretación, valoración, organización de la realidad y de la sociedad, es la *acción central* con la que los grupos sobreviven: «de la muerte violenta se sigue la vida». Ése es el nivel estructural más profundo.

El *desarrollo formal de ese nivel estructural profundo* es muy simple y no genera formaciones especiales constantes, como veremos en las culturas míticas posteriores. Todo lo que tiene ser y vida procede de una muerte violenta. Por consiguiente, todo se interpreta desde ese patrón simple: la caza, la recolección, la reproducción de personas y animales, lo sagrado, el camino a lo sagrado, etcétera.

Lo que más se acercaría a los desarrollos de *formaciones constantes* en todas las culturas cazadoras-recolectoras serían nociones tales como «protovíctima», «antepasados sagrados», «espíritu», «seres primigenios del inicio de los tiempos», «la muerte es la región de lo sagrado», «el camino espiritual es entrar en contacto con el reino sagrado de la muerte, de los espíritus». Algo parecido podría afirmarse de los pueblos horticultores. Se rigen por la misma *metáfora central,* que se extiende también a los tubérculos, mazorcas o granos, y que funciona igualmente como paradigma general.

Las *formaciones míticas constantes* en todas las culturas horticultoras, fruto del desarrollo de la aplicación del paradigma o metáfora central, serían las mismas que las de los cazadores, aunque con algunas modificaciones. La protovíctima es a la vez humana, animal y vegetal, por tanto las figuras míticas centrales se presentarán como animales primigenios que dan vida, como antepasados de los que proceden todos los bienes y como tubérculos, mazorcas o granos que son la vida de los hombres.

En las sociedades agrario-autoritarias es más clara la diferenciación entre los patrones o paradigmas y la lógica del desarrollo de esos patrones.

Las *metáforas centrales* en dichas sociedades planteaban que todo lo que tiene ser y vida procede de un mandato, o relación de «mandato/obediencia», y que todo lo que tiene ser y vida procede de una muerte fecunda, o relación de «muerte/vida».

Estas dos metáforas centrales se coordinaron formando un único patrón de interpretación que subordina el patrón de «muerte/vida» al de

«mandato/obediencia». Si la muerte es fecunda es por la voluntad y la acción de los dioses supremos.

Veamos ahora la lógica del desarrollo de esos patrones en las sociedades agrario-autoritarias. Los desarrollos lógicos del funcionamiento de esos paradigmas de interpretación y valoración darán *figuras constantes* que se presentarán en todas las mitologías de este tipo.

Siempre hay un Señor Supremo que envía a una divinidad de su rango al mundo de los hombres para que, por obediencia, muera y, al morir, haga a la muerte fecunda.

Siempre esa víctima divina será resucitada, elevada al rango más alto, y colocada a la derecha del trono del Señor Supremo.

Éstos son desarrollos de estructura. Las mitologías concretas darán origen a figuraciones y formas diferentes a estos niveles de estructuras constantes, pero esas estructuras se presentarán siempre en las culturas agrario-autoritarias, con una forma o con otra.

Estas reflexiones ponen de manifiesto que ni las *metáforas centrales* o paradigmas centrales desde los que se construyen las diferentes mitologías ni los *desarrollos de esas estructuras* suponen una descripción de la realidad.

Formaciones mitológicas y simbólicas, tales como el Señor Supremo, la divinidad enviada a morir para hacer a la muerte fecunda, la fecundidad de la muerte gracias al mandato y a la muerte de la divinidad venida a este mundo, la resurrección de dicha divinidad, su ascensión a los cielos para sentarse a la derecha del poder del Señor Supremo no son descripciones de la realidad. No dicen cómo es la realidad, sino cómo deben verla quienes quieran vivir de una agricultura de riego o en una sociedad agrario-autoritaria.

Lo mismo cabría decir de las otras *metáforas centrales* y de sus desarrollos formales correspondientes en las diferentes culturas preindustriales con programación mítico-simbólica.

Todas esas figuras, decisiones y peripecias divinas pertenecen al orden de las estructuras de programación; tomando prestada la terminología informática podríamos decir que son elementos del *software*, no descripciones de la realidad. Tales figuras y narraciones, así como los ritos con los que se rememoran y celebran, son constructos cuya finalidad primaria es la de erigir una naturaleza humana viable en unas condiciones

de sobrevivencia determinadas. No describen ni entidades reales ni acontecimientos reales.

Sin embargo, a pesar de su condición de constructos y pese a ser elementos de *software*, son figuras y narraciones sagradas para los pueblos en que están vigentes, porque vehiculan, expresan, inician y cultivan la dimensión absoluta de la realidad. Son expresiones poderosas de esa dimensión absoluta, la hacen presente eficazmente y para lograrlo su condición de constructos no supone obstáculo alguno.

Para aquellos que están sometidos a estos sistemas de programación, permanece oculta su condición de constructos. Esa ignorancia posibilita el funcionamiento de la epistemología mítica, que considera a las descripciones mitológicas como referidas a hechos reales y existentes. Gracias a esa ignorancia, los programas pueden constituirse en tales y construir naturalezas preindustriales viables.

Todo acontecimiento o personaje religioso de importancia y todo maestro del espíritu, habrá de ser interpretado, necesaria e invariablemente, desde esas metáforas centrales y desde sus desarrollos formales. El maestro que aparezca en este tipo de culturas tendrá que recorrer, en la mente de las gentes de esas culturas, todos los pasos que la lógica del desarrollo mítico impone. Eso vale tanto para los personajes puramente míticos, como Ishtar, Inanna, Dionisio y Osiris, como de los personajes de base histórica, como Jesús, Mahoma o Zaratustra.

Los mitos y los símbolos funcionan necesariamente en las sociedades preindustriales; nada ni nadie puede escapar de su función interpretiva, valorativa y organizadora. Se asemejan a un programa de ordenador: todo lo que el ordenador puede tratar y operar ha de ser procesado desde el programa. Nada puede ser tratado y guardado sino es por medio del programa.

Los discípulos judíos de Jesús, le interpretaron desde el programa que tenían en sus mentes y en sus colectividades; los discípulos helenos de Jesús lo hicieron desde la mitología agrario-autoritaria propia de las monarquías helenísticas, y el Imperio romano era a estos efectos una monarquía helenística más.

Los mitos, narraciones, símbolos y rituales de las sociedades preindustriales debían ser creídos tal como se presentaban en su nivel superficial. Era así porque se desconocía su condición de constructos y, por el contrario, se les tenía como revelados. En ese nivel superficial se

aplicaba la epistemología mítica. Por esta causa podían darse, y de hecho se dieron, enfrentamientos duros entre mitologías agrarioautoritarias diversas en el nivel superficial pero idénticas en los niveles estructurales profundos.

Eran esas estructuras profundas las que se imprimían en las mentes y en el sentir de las personas y los colectivos; ellas eran la *metáfora central* y los *desarrollos formales de la metáfora central*, responsables de la programación colectiva, las que modelaban la realidad, le daban fuerza de estímulo y orientaban la acción y la organización.

En cuanto a su fuerza programadora, la estructura superficial era sólo revestimiento. Sin embargo, la epistemología mítica se ejercía sobre este revestimiento que era el que encerraba en su seno a las estructuras profundas.

La *metáfora central*, sus *desarrollos formales* y el *revestimiento narrativo superficial*, mostraban la manera de ver, de valorar y de tratar a las cosas y a las personas, para vivir adecuadamente de una determinada manera; también precisaban cómo había que representar y vivir lo Absoluto en unas condiciones de vida determinadas. Si la vivencia de lo Absoluto no hubiera estado modelada por las estructuras mitológicas, ni hubiese sido interpretada desde la epistemología mítica, habría destrozado el programa colectivo.

También en el caso de las sociedades ganaderas se puede distinguir con toda claridad entre el patrón o *paradigma* y los *desarrollos formales* de ese paradigma. Vimos que la metáfora central de las sociedades ganaderas era «la muerte y la vida están en un enfrentamiento constante». Éste es el paradigma, la estructura profunda básica. Los desarrollos formales de este paradigma declaran que existe un enfrentamiento entre dos principios divinos o más que humanos: el Principio del Bien o Dios y el Principio del Mal o demonio. Ese enfrentamiento de gigantes se manifiesta en el nivel de la historia humana, por medio de una guerra sin cuartel. La historia humana es la histo-ria de esa lucha, es pues, una historia sagrada. También es una historia progresiva, porque es la historia de las victorias sucesivas del Principio del Bien contra el Principio del Mal. La historia concluirá con la victoria del primero sobre el segundo.

Aunque la gran batalla tiene lugar en el pequeño nivel de la historia humana, Dios tendrá que intervenir para decidir la batalla en su favor. Lo hará enviando a un Emisario, un Mesías, un Profeta, con un libro revelado, que proporcionará la eficaz ayuda y la estrategia para vencer al malo.

Moisés trajo su libro revelado, así como Zaratustra, Jesús y Mahoma transmitieron cada uno el suyo propio.

El pueblo que pacta con el Principio del Bien es el «Pueblo Elegido». Él será el ejecutor de las acciones de Dios. Por esa alianza los enemigos del pueblo son los enemigos de Dios. Las guerras contra sus enemigos son guerras santas.

La victoria final será la victoria del pueblo de la Alianza.

Estos rasgos constantes de las mitologías ganaderas constituyen el nivel de estructuras profundas que deberán cumplir todas, con unos revestimientos de personajes y de narraciones diferentes.

Tampoco con estos caracteres se está describiendo la realidad. Son estructuras programadoras, elementos centrales del *software* de las mitologías ganaderas. Son construcciones sociales cuyo objeto es hacer viable un estilo de vida, basados en la ganadería.

Ni describen este mundo, ni describen el otro; modelan este mundo y el otro para hacerlo adecuado a las mentes y sentires de los ganaderos. Configuran la realidad que envuelve la vida de los pueblos ganaderos y su experiencia de la dimensión absoluta de lo real, de forma que sea adecuada para su forma de vivir. Sobre todo, configuran la mente y el sentir de esos pueblos de forma que puedan tener un mundo y una sociedad y una religión adecuada a su modo de vida ganadero.

También aquí, los personajes religiosos que se presenten tendrán que ser leídos y vividos desde las propias estructuras paradigmáticas y desde sus respectivos desarrollos. Y esos personajes religiosos, tendrán que recorrer todos los pasos de los desarrollos formales del paradigma central. Así tuvo que hacerse con Moisés, Zaratustra, Mahoma y Jesús en las primeras comunidades cristianas no helenas y también en las helenas, aunque en este último caso, tal cosa se hizo combinando los patrones de las sociedades ganaderas, como hemos visto, con los patrones de interpretación de las monarquías agrario-autoritarias.

Los mitos, símbolos y narraciones sagradas estructuraban a los individuos y a las sociedades, se tenían como revelación de los antepasados o de los dioses y por tanto eran intocables. Pero, además, la epistemología mítica creía ver en el mito la descripción de la realidad misma, tanto la que vive el grupo, como la considerada absoluta.

Con estos procedimientos se bloqueaba todo posible cambio y toda alternativa. Se creía lo que decían los mitos y narraciones sagradas

incondicionalmente. La revelación divina exigía la sumisión y la creencia. El asentimiento a la palabra divina tenía que ser total e incuestionable. Ése es el cimiento de las sociedades preindustriales y ése era el cerrojo a todo posible cambio.

Así pues, el mito, y la epistemología mítica que le acompañaba siempre y la noción de revelación, exigían la sumisión y *la creencia*. La creencia era inseparable del mito y era la explicitación de la incontestabilidad radical de lo que el mito decía.

La creencia que acompañaba al mito no tenía pretensión religiosa sino práctica: proporcionar una programación individual y colectiva, adecuada a un modo de vida, y fijarla bloqueando todo posible cambio y toda posible alternativa.

Las creencias son fenómenos culturales ligados directamente a los sistemas de programación colectivos, propios de las sociedades preindustriales, que son todas estáticas. Las creencias se hallan directamente relacionadas con el *software* de los sistemas de programación y con la epistemología mítica de este tipo de sociedades y sólo mediatamente con la dimensión religiosa de la vida.

Aunque la naturaleza de la creencia no fuese religiosa, condicionó por completo el modo de vivir, la que hemos llamado dimensión religiosa de la existencia. En sociedades cimentadas sobre creencias, la dimensión religiosa colectiva no podía presentarse fuera de creencias.

Resultaba inconcebible que la dimensión absoluta de la existencia no se presentara en las condiciones generales de la programación colectiva propia de las sociedades preindustriales estáticas; y hubiera sido un riesgo para el *software* y la vida de las colectividades que debían bloquear el cambio y la alternativa, porque debían vivir haciendo lo mismo que sus antepasados.

EL NÚCLEO ANTROPOLÓGICO GENERADOR DE LAS RELIGIONES

Ya podemos determinar cuál es el núcleo antropológico que origina las religiones. Estos fueron los *generadores de las religiones del pasado*:

1. Nuestra condición de hablantes.
2. La doble experiencia de lo real consecuencia de nuestra condición de hablantes.

— una experiencia de lo real relativa a nuestras necesidades
— y una experiencia de lo real absoluta, en sí misma.

3. Las condiciones preindustriales de vida.
4. La programación colectiva mediante mitos, símbolos y rituales.

Los dos primeros factores son inalterables, porque se presentan en cualquier condición cultural concebible. El tercer y cuarto factor sólo se presentarán en condiciones de vida preindustrial, pero no en condiciones de vida industriales.

En los mitos, símbolos y rituales, que son el procedimiento de interpretación y valoración de las sociedades preindustriales y su sistema de programación, se hace presente el doble nivel humano de significación y experiencia de lo real: el de la significación o experiencia primera, ordenada a nuestra sobrevivencia, y el de la significación y experiencia segunda o absoluta de lo real, que el mito trasluce y expresa en sus puntos centrales.

Por tanto, podemos concluir que el núcleo que constituye nuestra especificidad como seres vivos es el núcleo generador de las religiones, si se vive en condiciones preindustriales con un sistema de programación mítico-simbólico. Ese núcleo generador de las religiones no es religioso ni tiene una explicación religiosa, es simplemente un núcleo antropológico generador de formas. No tiene en sí sacralidad ninguna.

Esto explica que todas las sociedades preindustriales hayan sido, indefectiblemente religiosas.

Con la sustitución de la cultura preindustrial por la industrial desaparecen las condiciones de vida preindustriales y, con ellas, el sistema de programación colectiva mediante mitos, símbolos y rituales. Lógicamente

tendría que desaparecer la forma religiosa de representación y vivenciación de la dimensión absoluta de lo real.

Durante casi doscientos años hemos vivido, en el Occidente europeo, en *sociedades mixtas*, a la vez preindustriales e industriales. La mixtura no sólo dividía a la sociedad en dos bloques sino que también, muy frecuentemente, dividía el psiquismo de los individuos en dos bloques: el de la ciencia, la política y la economía, por un lado, y el de la moralidad, la familia, la religión y, en gran parte, la organización social, por otro.

La parte preindustrial de esa sociedad mixta, tanto en el nivel social como en el nivel personal, soportaba la programación mítica y la expresión mítica de la experiencia absoluta de la realidad. Por esta razón, las religiones perdieron terreno en las sociedades industrializadas, y tanto más cuanto mayor fue la industrialización, pero no colapsaron, porque tenían un soporte, a saber, la parte preindustrial de esas mismas sociedades.

La generalización de la industria barre esta situación. La sociedad se articula ya no en torno a la «acción central» preindustrial sino en torno al quehacer científico-técnico y económico. Esa acción científico-técnica no puede generar la «metáfora central» desde la que cabe construir la interpretación y valoración de la realidad, porque su semántica es abstracta; ni puede, tampoco, ser vehículo de expresión y cultivo de la dimensión absoluta de lo real, por la misma razón.

En sociedades plenamente industrializadas han desaparecido el tercer y el cuarto generador, es decir, las condiciones preindustriales de vida y la programación colectiva mediante mitos, símbolos y rituales. Las religiones han perdido su soporte. En las sociedades plenamente industrializadas las religiones pierden pie y colapsan. Ya no se generan religiones.

Con ello nos encontramos con que, en las sociedades plenamente industrializadas, en las que han desaparecido los restos de la vida preindustrial, nos hemos quedado sin los medios tradicionales para vivir y expresar la dimensión absoluta de nuestro vivir, que es intrínseca a nuestra especie.

En las nuevas circunstancias culturales, ¿qué forma tomará el núcleo antropológico que en el pasado generó las religiones, y que es el centro de nuestra cualidad específica?

Ciertamente no se presentará, como en el pasado, en narraciones míticas, programadoras de colectivos. Estamos abocados a recomponer por

completo, fuera de mitos y símbolos y fuera de religiones, lo que estaba investido por las religiones.

Tendremos que aprender a comprender, experimentar y cultivar la dimensión absoluta de nuestro existir y de nuestra experiencia de lo real, pero sin formas religiosas.

El núcleo antropológico que en el pasado, en condiciones preindustriales de vida, generó las religiones, tendrá que encontrar formas adecuadas de cultivo, ya no religiosas.

Esas formas no religiosas de nuestro núcleo específico, suscitarán, sin duda, repercusiones en nuestras formaciones culturales, en nuestras formaciones políticas y sociales, pero sin pretensiones de imposición alguna, sino como una posibilidad e incluso como una necesidad de cultivo de una dimensión centralmente humana.

La cualidad explícita y exclusivamente humana, que es la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, y que es nuestro núcleo antropológico específico, se vivirá y expresará libre y autónomamente respecto a los sistemas de programación colectiva.

La experiencia de la dimensión absoluta de la realidad se pensará y vivirá fuera de la epistemología mítica, que tiene por real y existente lo que declara, como un puro sistema simbólico que apunta y expresa lo que no es ni objetivable, ni acotable, ni representable.

Se pensará y vivirá sin creencias, sin sumisiones, sin sacralidades intocables, sin jerarquías, ni intermediarios.

Esa cualidad de certeza y de firmeza, no ligada a formas aunque expresada con formas, a saber, la noticia y la apreciación axiológica de la dimensión absoluta de lo real, no podrá tener formas religiosas ni será religión. Podrá usar las formas religiosas del pasado para expresarse y para trabajar, con tal de que ese uso se haga completamente libre de creencias y de epistemologías míticas.

Se podrán usar todas las riquezas de la sabiduría del pasado religioso de la humanidad, y será conveniente hacerlo, pero exclusivamente como formas simbólicas, para indagar lo que está más allá de toda forma, de todo sistema de interpretación y valoración: la dimensión absoluta de lo real. Se podrán y se deberán usar las inmensas riquezas del pasado, pero sólo para orientarse y para liberarse de toda sumisión a las formas.

Lo que en el pasado se vivió en las religiones como creencias y, por tanto, como sumisión a unas formas, será ahora una tarea de indagación.

Las grandes tradiciones religiosas de la humanidad son inagotables tesoros de expresiones de esa otra dimensión de la realidad, pueden ayudarnos en nuestra indagación; y son, también, grandes conjuntos de procedimientos y métodos para facilitar el silenciamiento de nuestra condición necesitada, que es la creadora de formas y representaciones, a fin de acceder claramente a «Eso que es» que se muestra en el mismo centro de nuestra naturaleza sin naturaleza, en nuestro núcleo antropológico. Ahondaremos en todo ello en capítulos posteriores, tras analizar la estructura propia de las sociedades de innovación, el proceso de tránsito que ha conducido hasta ellas, su desarrollo y lo que las caracteriza.

CAPÍTULO III
Hacia las sociedades de innovación

LA LENTA GENERACIÓN DE UN MODELO PARA INTERPRETAR LA REALIDAD ALTERNATIVO AL MITO Y A SU EPISTEMOLOGÍA

Hasta ahora hemos estudiado sociedades con una ocupación dominante, es decir, sociedades en las que la obtención de lo necesario para sobrevivir se consigue, fundamentalmente, mediante un tipo preponderante de ocupación, v. gr., la caza, la ganadería, la agricultura. En esas sociedades existen otros tipos de ocupación además de la dominante, pero esos otros tipos de trabajo tienen sólo un lugar subsidiario, por cuanto lo necesario para vivir se obtiene básicamente de la ocupación laboral dominante. De esa ocupación dominante surge la metáfora central. Las ocupaciones subsidiarias serían, para los cazadores, la recolección; para los agricultores de riego, la pesca, la caza y la artesanía; para los ganaderos, la agricultura y la caza o el comercio.

En las sociedades en las que se evidencia una ocupación laboral dominante, la estructura social se genera a partir de esa ocupación. Las sociedades cazadoras se organizan en pequeños grupos familiares, porque para las partidas de caza no se necesita más; hombres y mujeres se dividen el trabajo, los hombres cazan, las mujeres recolectan. La ganadería precisa conjuntar varios grupos familiares para cuidar los rebaños y organizar la defensa. Las sociedades agrícolas de riego necesitan una estricta organización jerárquica y burocrática, más amplia que la de los grupos familiares o la que resulta de los pactos entre clanes, para posibilitar el cultivo y la defensa.

Hemos visto que, en las sociedades cazadoras, la ocupación laboral dominante genera, ella sola, un modelo mítico, sin que la estructura social desempeñe ningún papel en la formación de ese modelo.

Las sociedades ganaderas tienen una estructura social algo más compleja; en ellas, la estructura social no influye en la formación del modelo mítico (enfrentamiento de la vida y de la muerte), pero sí en su desarrollo, por

ejemplo, en la aparición de la noción de «alianza», de «pueblo elegido» o de «Enviado», «Mesías».

Las sociedades agrícolas de riego poseen la estructura social más compleja. La estructura social es un instrumento que posibilita el cultivo, por consiguiente, el modelo cultural estará generado por la ocupación laboral dominante, el cultivo, y por la estructuración social, la organización autoritaria.

Como norma general puede decirse que en las sociedades que poseen una ocupación laboral dominante, esa ocupación genera el modelo mítico y la estructuración social. Cuando la ocupación dominante va acompañada de una organización social compleja, entonces ambos factores intervienen en la formación del modelo mítico de interpretación y valoración de la realidad y en el desarrollo formal de la aplicación del modelo.

Las ocupaciones laborales no dominantes o subsidiarias son interpretadas de acuerdo con el modelo que surge de la ocupación laboral dominante, según la metáfora central que él genera. En las sociedades cazadoras, la recolección se interpretará en función de la caza; en las sociedades agrícolas de riego, la artesanía, el comercio, la caza y la pesca serán interpretadas a partir del modelo agrícola autoritario.

¿Qué ocurre cuando en una sociedad no se da una operación laboral dominante? ¿Cómo se genera entonces el patrón cultural, la metáfora central?

Cuando en una sociedad no se da una ocupación dominante, el grupo social vive de varias ocupaciones que se contrapesan equilibradamente, sin que haya una que se imponga sobre las demás en su propósito de proporcionar los medios de supervivencia.

En ese caso, ninguna de las ocupaciones genera una estructura social que se imponga a la totalidad del grupo. Puesto que la estructura laboral diversificada no es capaz de generar una estructura social nueva que se imponga al grupo, se arrastra la estructura social de la etapa laboral anterior.

Éste fue el caso de la polis griega; no poseía una estructura laboral con una ocupación dominante, por tanto, se arrastró la estructura social de base parental, los clanes, propia de los ganaderos. Algo semejante ocurrió con el burgo medieval: se arrastró una estructura social agrario-autoritaria. La sociedad mixta de la primera industrialización presentó unos caracteres parecidos: en ella perduraron los rasgos autoritarios de la época anterior.

En las sociedades sin ocupación laboral dominante, el modelo axiológico surge de la combinación de las ocupaciones laborales con la estructura social arrastrada. La combinación es diferente en cada caso. En tales sociedades se producen modificaciones, más o menos importantes, en la estructuración social arrastrada. La polis griega, aunque organizada sobre una base parental, de clanes, no es una sociedad simplemente articulada en grupos de parentesco: el *demos* no es una estructura de parentesco, aunque finge serlo. El burgo medieval, aunque sea una sociedad jerarquizada, no es una monarquía absoluta; la sociedad liberal de la primera revolución industrial, aunque sea una sociedad en muchos aspectos también jerarquizada, posee un autoritarismo peculiar y profundamente modificado.

Hemos hecho estas consideraciones para aproximarnos mejor al caso de la polis griega, en la que empieza a darse un modelo de interpretación de la realidad alternativo al modelo mítico.

La polis griega es una sociedad sin una ocupación laboral dominante. En ella se practicaba la agricultura de lluvia y la ganadería, pero ni una ni otra tenían la suficiente importancia como para exigir instituciones especiales que produjeran consecuencias axiológicas y políticas, como fue el caso de los imperios agrarios orientales o las grandes sociedades ganaderas.

También la artesanía tenía importancia entre los griegos, pero los artesanos no controlaban la polis. Los talleres tenían dimensiones relativamente pequeñas; en la mayoría de los casos, estaban situados en una habitación o en el patio de la casa del artesano. Una empresa artesana ocupaba no más de una decena de hombres. La especialización de cada uno de los artesanos era mínima, de manera que un carpintero, normalmente, hacía todos los objetos de carpintería. La división del trabajo se extendía, a lo más, a cuatro o cinco artesanos que intercambiaban entre sí las diversas etapas de la producción. Por consiguiente, la organización del trabajo artesano no requería especiales estructuras que pudieran tener consecuencias en el sistema de representación y valoración colectivo.

El comercio era importante en la polis, pero se efectuaba en el ágora o en las cercanías de los templos y lo practicaban frecuentemente los mismos productores. El comercio marítimo tenía más volumen, pero, por lo general, estaba en manos de un estrato de comerciantes cosmopolitas y distanciados de los ciudadanos nativos. Tampoco los mercaderes controlaban la polis.

Lo mismo hay que decir de las profesiones liberales, tales como las ejercidas por médicos, profesores, artistas, etcétera.

En la polis, ninguna ocupación laboral fue tal que por necesidades de organización subordinara a las otras. Las ocupaciones de los ciudadanos fueron relativamente abundantes, diversificadas y proporcionadas en cuanto a su peso político y económico.

Tanto las técnicas agrícolas como las artesanas permanecieron bastante rudimentarias aunque la calidad de los productos pudiera ser excelente, y fueron ejercidas sin necesidades especiales de organización que pudieran ocasionar consecuencias políticas e ideológicas.

La organización social de la polis no se basaba en factores laborales, se apoyaba en asociaciones de tipo parental, clanes, fratrías, tribus. Esta organización en familias y familias de familias aseguraba la cohesión, sin apoyo de estructuras laborales o autoritarias. La condición de ciudadano dependía exclusivamente de la pertenencia a uno de los clanes fundadores de la ciudad.

La polis, pues, resultó ser, desde el punto de vista laboral y organizativo, una novedad en su entorno cultural. Los grupos fundadores de la polis pasaron a vivir de un conjunto de actividades equilibradas, entre las que no se daba ninguna actividad dominante. Conservaron el mismo tipo de organización que cuando eran ganaderos nómadas, aunque, como hemos indicado, con algunas modificaciones importantes.

No pretendemos analizar ni describir el sistema cultural de la polis en su integridad, sino únicamente ver cómo se genera en ella, por su peculiar estructuración laboral y social, un modelo de interpretación de la realidad que desde su mismo inicio, se presenta como alternativo al mito. Tardará cerca de dos milenios en desplazar al mito como sistema de interpretación y valoración colectiva y como sistema de programación de los grupos humanos.

El modelo alternativo que nació en la polis imprimió un importante giro en los modos de pensar y sentir de la humanidad, el cual todavía está en la base de todo nuestro sistema de vida.

Vamos a rastrear cómo pudo generarse ese modelo alternativo al mito que dio origen a la filosofía y a la ciencia, y cuyas consecuencias terminaron desplazando al mito de sus funciones interpretativas y programadoras.

Mucho antes del nacimiento de la polis griega ya existía una artesanía plenamente desarrollada, piénsese sólo en la artesanía de los imperios agrarios orientales; pero esa artesanía se daba como una ocupación subsidiaria en el seno de las sociedades cazadoras, ganaderas o agricultoras

autoritarias, por consiguiente, siempre se hallaba controlada por la ocupación laboral dominante que imponía el modelo de interpretación de todas las realidades, incluida la misma artesanía. La *ocupación central* de las sociedades anteriores a la polis generaba la *metáfora central* que funcionaba como paradigma de interpretación de toda realidad, también de la artesanía. Así, la artesanía no logró desempeñar nunca el papel de *metáfora central* de interpretación.

En las peculiares circunstancias culturales de la polis se dan las condiciones para que el trabajo artesano ejerza una función semejante a la de una *ocupación central*, aunque en realidad no lo fuera; además se dan las condiciones para que dicho trabajo pudiera transformarse en *metáfora central* y, por consiguiente, en patrón o modelo de interpretación de la realidad. Éste fue el gran invento de la polis griega.

Veamos brevemente los rasgos del trabajo artesano y el influjo que ese trabajo tuvo en la formación del modelo de interpretación de la realidad que se originó en la polis.

Los instrumentos que usa el artesano son inertes, carecen de autonomía, dependen totalmente del saber hacer del artesano. Son complementaciones y ampliaciones de sus capacidades de actuación. En sus manos, afinan y amplían su ámbito operativo.

Para llegar a ser artesano, para aprender el oficio, el individuo debe aprender a desarrollar una serie de acciones encadenadas, en una sucesión y proporción tal, que resulte capaz de producir un determinado tipo de objetos.

En las acciones y series de acciones provocadas por los estímulos intrínsecos a nuestra condición de seres vivos, no precisamos preocuparnos por el esquema de la sucesión de esas acciones ni por la proporción que han de guardar. Todo eso viene dado con el hecho mismo de existir. Sólo cuando el sujeto humano aprenda esas series de acciones que lo convierten en artesano, así como su adecuada proporción y medida, entonces debe ocuparse explícitamente de que el esquema de acciones sea correcto.

Será artesano quien haya asimilado todos esos esquemas de operaciones y, al asimilarlos, haya adquirido una segunda naturaleza operativa, que no le viene dada por el mero hecho de ser hombre o ciudadano.

Estos caracteres del aprendizaje artesano inducen unas concepciones de lo que es el sujeto y de lo que es el medio.

Una vez que el artesano es dueño de su saber hacer, produce objetos imponiendo una forma a la materia. El sujeto impone una forma que la materia recibe. Lo que el artesano impone a la materia con su acción es una realidad que la materia no tenía.

Esta concepción que el artesano tiene de su trabajo, fruto de la estructura de su quehacer mismo, crea una jerarquía entre el sujeto y la materia: el sujeto da un ser a la materia que ésta no posee, emite el ser que la materia recibe.

Recordemos que la concepción autoritaria de la realidad estaba basada en el esquema de «emisión/recepción». Quien emite el mandato emite con él una realidad ontológica que recibe el que obedece. En las concepciones artesanas nos encontramos con la misma idea fundamental.

El sujeto, además, se interpreta a sí mismo como lo contrapuesto a la materia que trabaja, como la «no-materia», porque su habilidad de imponer una determinada forma a la materia no es material y le contrapone a ella. Hay, pues, una jerarquía entre el sujeto y la materia, que se expresa con la contraposición de «materia/espíritu».

Del trabajo artesano surge una concepción que contrapone el sujeto humano al medio, del mismo modo en que el emisor se contrapone al receptor. El artesano se interpreta a sí mismo como señor de la naturaleza, y representa a Dios como el Supremo Artesano y señor de la naturaleza.

El trabajo artesano acentúa también el individualismo. El saber hacer del artesano es propio de cada individuo concreto; tanto su sistema de trabajo como su sistema de aprendizaje destacan los rasgos individuales y autónomos del artesano con respecto a su grupo. Al asimilar el saber hacer que le constituye en artesano, no asimila algo que, a la vez, le integra en un grupo concreto; por el contrario, su habilidad le autonomiza respecto de las sociedades en que vive. Eso mismo le puede distanciar del sistema mítico y de valores de la sociedad concreta en que vive.

Para las culturas que preceden a la polis, individuo y rol social formaban un paquete indisoluble. Ser individuo y estar integrado en un grupo social, en una ocupación y en los valores de ese grupo eran una misma cosa. El artesano griego, al hacerse tal, se define a sí mismo ya no en relación con su integración social sino en función de su capacidad operativa, su habilidad. Se comprende a sí mismo como un «principio operativo estructurado», como una «naturaleza» independiente de su función e integración social.

Con los artesanos de la polis surgió la noción de «naturaleza humana» entendida como «principio operativo según razón», es decir, según proporción y medida. El individuo ya no se define como núcleo de relaciones sociales, sino como «naturaleza independiente de su entroncamiento social».

Surge así una concepción autárquica del sujeto humano, lo cual supone que, de alguna forma, se relega la sociedad a un segundo plano. Las consecuencias de esta actitud artesana con respecto a la sociedad se darán mucho más tarde, en las sociedades liberales.

Lo más importante para generar un nuevo modelo de interpretación de la realidad alternativo al mito es lo siguiente: el modo de trabajo artesano induce a pensar que *se da razón de un objeto, de una realidad, se la explica y se la conoce cuando se sabe cómo está hecha, cuando se conoce lo que podríamos llamar su «construibilidad».*

Ésta ya no es la perspectiva de los mitos.

Los mitos, cuando conocen y explican los objetos, las realidades, conocen y explican lo que valen esos objetos para una sociedad determinada, no cómo están construidos o cuál es su trama. El nuevo modelo que surge en la polis con los artesanos explica no el valor de los objetos sino cómo están construidos, cuál es su trama.

La metáfora artesana es un modelo operacional que intenta explicar el mundo como fruto de una serie de operaciones realizadas por un supersujeto divino o por los elementos materiales. Esta perspectiva dará lugar al nacimiento de la filosofía y de la ciencia, como formas de saber alternativas al saber mítico.

Según la perspectiva propia de los mitos se conoce algo cuando se conoce su valor, su significado. De acuerdo con este nuevo enfoque, se conoce algo cuando puede señalarse cómo está hecho. Este cambio de los modos de pensar, de las metáforas centrales a modelos operativos, supuso un giro de enorme trascendencia en la historia de la humanidad, de cuyas consecuencias todavía vivimos.

Interpretar el mundo como «factible» como «factibilidad» supone someter la interpretación de la realidad a la evolución de los instrumentos humanos.

El mundo como hecho, como factible, es siempre concebido según los modos de hacer humanos, aunque la acción se atribuya a un sujeto divino o

a las fuerzas de la naturaleza. Es lógico, pues, que durante largo tiempo el mundo resulte a la medida humana y, en el fondo, antropocéntrico.

La evolución de los instrumentos que emplea el hombre arrastrará consigo una evolución en los modos de interpretar la realidad, aunque siempre desde una misma perspectiva: la realidad vista desde la trama de su factibilidad.

Con el tiempo los instrumentos y las ciencias se sofisticarán, se «matematizarán» hasta alejarse de la perspectiva antropocéntrica, pero la perspectiva se mantendrá en la dirección marcada por la metáfora artesana de la polis.

La ocupación artesana, en los trabajos variados y equilibrados de la polis, queda libre de la sumisión al patrón de interpretación y valoración de una ocupación dominante. Así se abre la posibilidad de que pueda funcionar como metáfora central de interpretación. Pero eso es sólo una posibilidad.

¿Por qué razón el trabajo artesano despliega esa posibilidad de servir de modelo de interpretación de la realidad? ¿Por qué, aunque libre, no permaneció en la sombra?

Lo que sigue es sólo un intento de explicación. El modelo artesano cobra importancia en la polis al apoyarse en la estructura de la sociedad griega. La polis, organizada en agrupaciones de clanes, posibilita que el trabajo artesanal desarrolle sus potencialidades como modelo de interpretación de la realidad y como modelo de ordenación de la acción social.

La peculiar estructura de la sociedad griega (estructura de familias y familias de familias, reales o fingidas, como en el caso de los *demos* a los que se les atribuía un antepasado común), utiliza el esquema del trabajo artesano para ordenarse, ordenar su actuación en el mundo y asimismo explicar el mundo. El modelo artesano es el que mejor se adecua al funcionamiento social de la complejidad de la polis.

¿Cómo coordinar los intereses de los diversos grupos laborales de una sociedad integrada parentalmente? Pues de una forma parecida a como las familias y los artesanos actúan: proponiéndose fines que coordinen los intereses de cada uno de los grupos, según cierta proporción y medida entre ellos.

¿Cómo se establece una autoridad en una sociedad en la que todos son familia? Teniendo en cuenta la opinión de todos. La necesidad de coordinar los intereses de los diversos grupos laborales exige que se considere la opinión de todos, sólo atendiendo a la opinión de todos se pueden llevar las

cuestiones políticas con proporción y medida. Nace la democracia. Aunque en realidad no es que nazca algo nuevo, sino que se continúa actuando como se hacía en los clanes y en las tribus antes de la fundación de la polis, pero con un grado mayor de complejidad y sofisticación.

El modo de actuar de los artesanos resulta ser el más apto para ordenar la trama de las actuaciones económicas y políticas de la sociedad griega, porque es capaz de coordinar los intereses económicos y políticos del colectivo según «proporción y medida», armonizando las voluntades de los diversos grupos según sus pesos respectivos.

Este mismo modelo artesano lo usarán la filosofía y las ciencias para explicar el mundo, el ser humano y la sociedad. Las explicaciones de las ciencias y de la filosofía se presentarán como alternativa a las de las mitologías.

Las narraciones míticas hablan del valor de las realidades; las explicaciones filosóficas y científicas hablan de la trama que constituye las realidades; cuando la filosofía habla del valor, lo justifica a partir de la trama que cree conocer de las realidades.

Así pues, la conjunción de una estructura laboral diversificada, equilibrada y sin ninguna ocupación dominante, con unas estructuras sociales organizadas en clanes familiares, hicieron posible que el modo de actuar de los artesanos se convirtiera en modelo de interpretación de la realidad. Ese modelo tenderá, con el tiempo y lentamente, a ser preponderante, primero en la interpretación del saber y después en la organización de la totalidad de la sociedad. [16]

Pongamos un ejemplo de utilización de la metáfora artesanal, del modelo artesanal de interpretación de la realidad, principalmente para que se entienda claramente lo que se quiere decir, más que como verificación de la afirmación, pues tal verificación excedería los límites de esta obra.

Podrían citarse varios ejemplos de la filosofía de los presocráticos, pero escogeremos el caso de Aristóteles por su claridad.

En Aristóteles se hace evidente el proceso que conduce a transformar la metáfora artesanal en un modelo conceptual aplicable a otro campo.

La construcción de un objeto artesanal supone: el artista o artesano que la realiza, una materia con la que se construye o sobre la que se construye, una forma previa, que se halla en la mente del artesano, según la cual se construye el objeto, y, por último, un fin por el cual dicho objeto se construye.

En torno a este esquema crea Aristóteles su teoría de la causalidad en su cuádruple aspecto: causa eficiente, causa material, causa formal y causa final. También apoyado en ese esquema artístico-artesanal establece sus parejas de conceptos recuperados igualmente del esquema operativo artesanal: la potencia y el acto, o lo que es lo mismo, la posibilidad de realización y la realización. Un arquitecto tiene la posibilidad, la potencia de realizar una construcción. Una materia tiene la posibilidad de recibir una determinada forma. La construcción del edificio o de la estatua a partir del mármol, será el acto.

Aristóteles transfiere este aparato conceptual, tomado y elaborado a partir del quehacer artístico y artesanal al proceso del devenir de lo orgánico. En la procreación, el varón es el principio formal, mientras que la mujer es el principio material. Como la procreación, también el desarrollo de un organismo es concebido según el modelo tecnomorfo, como la imposición progresiva de una forma a una materia o el paso de una potencialidad a una actualización. La diferencia estriba que, en el caso de los seres vivos, la imposición de una forma no viene desde el exterior, como en el caso de las artes, sino desde el interior mismo. Y ese desarrollo interno y necesario del organismo es la consecución de un fin.

El estagirita también aplica este modelo al conjunto del cosmos. La naturaleza actúa según fines; como un artista, crea orden y cuida del equilibrio de las fuerzas. Aristóteles compara a la naturaleza con un buen administrador (*oiconomos agazos*) y al universo con una hacienda en la que cada elemento ha de cumplir una función y seguir unas prescripciones marcadas. También en el conjunto del universo hay una causa eficiente, una causa formal, una causa material y una causa final.

El mismo aparato conceptual es empleado para la interpretación del alma. El viviente es un compuesto de materia, el cuerpo, y forma, el alma. El alma es el principio dinámico y formal. El cuerpo alcanza un determinado grado de perfección por la acción del alma que le impone una forma.

También el proceso de conocimiento, tanto el conocimiento sensitivo o perceptivo como el racional, es interpretado con las categorías de materia y forma, acto y potencia. El alma tiene la potencia de percepción que es actualizada por la forma de los objetos sensibles, así la potencia del conocimiento intelectivo es actualizada por un principio formal mental. El intelecto, en cuanto pasivo, se asemeja a una *tabula rasa*. Aristóteles distingue entre un intelecto pasivo y potencial y un intelecto activo (*nous*

paceticós, nous poieticós). El intelecto pasivo no puede ser actualizado por un principio formal sensitivo *phantasmata*; sólo puede ser actualizado por un principio formal que sea, por lo menos, de su misma altura. Éste será el intelecto agente. Como el artista trabaja la materia, así el intelecto agente elabora el *phantasma* para liberarle de sus materias sensibles y elevarlo a la categoría de contenido mental.

Incluso a la lógica parece aplicarse el esquema de materia y forma. El sujeto, que es determinado por el predicado, hace el papel de materia. El sujeto es determinado por el predicado como la materia por la forma, de manera que el juicio resulte un compuesto de materia y forma.

El esquema que utiliza Aristóteles supone una interpretación del mundo, no sólo estructurada y homogeneizada, sino, además, jerarquizada: la forma y el acto son jerárquicamente superiores a la materia y a la potencia. Lo que para Aristóteles es menos valioso o menos perfecto es tratado como materia; lo que es más valioso y perfecto, como forma. Así, el alma es superior al cuerpo, el hombre superior a la mujer.

Aristóteles usa la pareja de conceptos de materia y forma para intentar comprender a Dios. Dice que todo ser mundano es, por su naturaleza, siempre contingente, mezcla de potencialidad; necesita, por tanto, para su realización, de algo anterior a él. Y esto anterior, también mundano, necesita, a su vez, de otro anterior, y éste de otro, y así sucesivamente hasta que se llega, para no quedar colgado en el aire, a un ser que es por sí mismo, que es pura actualidad, sin mezcla de potencialidad alguna.

Dios es, pues, pura actualidad, acto puro. Es forma pura. Si Dios es actualidad y aseidad pura, le corresponderá la nota de incorporeidad, puesto que todo lo corpóreo comporta materialidad, potencialidad, y hemos dicho que Dios es forma pura. Igualmente le corresponderá la nota de inespacialidad, puesto que espacio y cuerpo se condicionan mutuamente. Será, también, inmutable y eterno, puesto que la forma pura y el acto puro no permiten crecimiento o alteración, y si no tienen devenir, tampoco tiempo, puesto que éste es la medida del cambio.

Dios como absoluto no puede pensar sino el absoluto, es decir, no puede más que pensarse a sí mismo. Volverse a otra cosa de menos valor sería inclinarse hacia lo imperfecto, algo indigno de Dios.

Toda ciencia, hasta la más sofisticada, es la construcción de unos vivientes; y es construida primariamente para vivir, para actuar con más eficacia. Pero en las ciencias y en la filosofía, como en todo lo humano de

importancia, aparecen aspectos de nuestra experiencia absoluta de lo real. La experiencia absoluta de lo real es una experiencia gratuita, interesada por lo real, sin pensar en el propio provecho.

No hay que olvidar nunca el carácter general de todo saber humano, que es un saber de un viviente necesitado, y que sirve para vivir. Este hecho radical y fundamental no elimina los aspectos más desinteresados y nobles de nuestro conocimiento, si se tiene en cuenta la doble experiencia de lo real, que es nuestra cualidad específica.

Tanto mitos como ciencias operan con modelos que funcionan como las metáforas, como patrones o paradigmas de interpretación de lo real. Tanto mitos como ciencias son construcciones de la realidad modeladas por un viviente.

Los modelos o paradigmas míticos son metáforas compuestas de elementos axiológicos, porque esas metáforas están tomadas de las acciones centrales con los que los pueblos sobreviven en el medio; no hay nada más valioso, para un animal viviente, que aquello de lo que vive.

Los modelos o paradigmas científicos son como metáforas, pero compuestas por elementos abstractos, es decir, sin carga axiológica. Los mitos son construcciones que permiten elaborar y ordenar la significación de las realidades, a fin de poder orientar la acción y vivir. Las ciencias son construcciones cuyo objeto es acotar, objetivar la realidad de forma que se pueda operar en ella con más eficacia y así vivir.

Los dos tipos de construcciones modelan y ordenan la realidad para poder actuar en ella y vivir. En la construcción mítica, que es una construcción axiológica, la dimensión absoluta de lo real se presenta siempre y en el mismo seno del sistema construido. En las construcciones científicas, que son construcciones abstractas, la dimensión absoluta de lo real, que es axiológica, se presenta con frecuencia, pero no en su entraña sino en su periferia.

Ninguno de los dos tipos de construcción describe la realidad tal cual es. La construcción mítica describe lo que tengo que ver de la realidad en unas condiciones de vida determinadas para poder actuar convenientemente y vivir. La construcción científica determina qué puedo objetivar, es decir, acotar, conceptualizar, representar de lo real que me permita orientarme y actuar mejor y con más eficacia en la realidad.

El mito, cuando funciona como sistema de programación colectiva, impone la epistemología mítica según la cual lo que dice de la realidad se

corresponde a cómo ésta es en sí misma, tanto en la dimensión funcional como en la dimensión absoluta.

Las ciencias, cuando polemizaron con los mitos, en contra de la pretensión que generaba la epistemología mítica, adoptaron, de hecho, esa misma epistemología al pretender que lo que decían las ciencias, y no los mitos, manifiesta cómo es la realidad.

En la nueva situación cultural en que nos encontramos, sociedades plenamente industrializadas, con una fuerte impronta de las sociedades de conocimiento, ya no se polemiza con el mito, porque éste ya no tiene fuerza, nos hemos alejado de esas pretensiones de los mitos y de las ciencias y somos conscientes de que todo son construcciones nuestras; y nuestras construcciones de conocimiento nunca olvidan su función primaria, favorecer nuestra supervivencia.

Las capacidades cognoscitivas y axiológicas de nuestra especie son capacidades primariamente orientadas a sobrevivir eficazmente en el medio. El hecho de que nuestra condición de hablantes nos abra a la experiencia de la dimensión absoluta del existir no altera para nada la función primaria de nuestras capacidades cognoscitivas y axiológicas.

Desde la polis griega, la filosofía y las ciencias fueron desarrollándose lentamente, en pequeños centros de filósofos y científicos. Y, mientras tanto, el resto de la sociedad continuó viviendo con procedimientos preindustriales y siguió programada por mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales.

Las ciencias tuvieron muy poca incidencia en la vida de las colectividades. Las aplicaciones técnicas de las ciencias, fueron primero meramente recreativas, —en las grandes ciudades helenísticas— y luego tuvieron algunas aplicaciones, especialmente en la navegación y en la guerra.

La humanidad permaneció cerca de dos mil años en esta situación. Llegó un momento en el desarrollo progresivo de las ciencias y de las tecnologías en el que se pudo alterar seriamente las formas de actuar y desplazarse en el medio. Sólo cuando esas aplicaciones incidieron notablemente en la vida de las sociedades se produjo la gran mutación que hemos llamado «industrialización».

La incidencia de las ciencias y las tecnologías en la vida de los colectivos desplazó al mito, porque desplazó la *acción central* que genera la *metáfora*

central de las sociedades preindustriales de la que toma vigencia y en las que se sostiene el mito.

Para los grupos industrializados, el programa, el proyecto de vida que propugnaba el mito resultaba inadecuado. Tuvo que echarse mano de la filosofía para construir sustitutos del mito. Esos sustitutos del mito fueron *las ideologías*.

La ideología nace en polémica con el mito. Éste pretendía ofrecer una interpretación y una valoración de la realidad intocables, un proyecto de organización y actuación, un proyecto de vida, junto con una religión, que pretendían describir la naturaleza de las cosas y que se presentaban como revelación divina.

La ideología se proponía ofrecer, apoyándose en la filosofía y en las ciencias de su época, una interpretación y una valoración de la realidad que pretendía describir la naturaleza misma de las cosas. Sostenía ser un fundamento, sólido y no imaginado como el mito, capaz de proponer unos modos de organización y actuación que ya no cuentan con la garantía de los dioses, pero que poseen la garantía del mismo ser de las cosas.

Unos ofrecen una «revelación», los otros ofrecen una «desvelamiento», un «descubrimiento». Unos y otros, en su oposición, como mandan las leyes semióticas, se enfrentan sobre un eje común: una epistemología mítica de la realidad.

LA APARICIÓN DE LAS PRIMERAS SOCIEDADES INDUSTRIALES Y SUS CONSECUENCIAS

La primera industrialización se pone en marcha a partir de pequeños grupos sociales en el seno de las sociedades preindustriales. Esos grupos minoritarios quedarán enmarcados, por mucho tiempo, en contextos sociales agrarios-autoritarios y mitológicos más amplios.

Con la industrialización, el trabajo artesano pasa a manos de los ingenieros. Lo que antes construían los artesanos, ahora se produce con máquinas. Poco a poco los artesanos son sustituidos por las máquinas de los ingenieros. Ahora bien, éstas no alteran ni destruyen el esquema de interpretación de la realidad que poseían los artesanos. Las nuevas máquinas son mucho más eficaces para producir objetos, pero continúan necesitando del control humano inmediato. Aún son ampliaciones del modo de actuar humano.

Consecuentemente, los ingenieros no modifican la interpretación del sujeto humano que tenían los artesanos, según la cual los rasgos constitutivos del sujeto, como vimos, son la habilidad, la mente, la razón, y no la materia; ni modifican su relación con la naturaleza de dominio y señorío. Continúan acentuando, también, el individualismo y la interpretación autárquica del individuo. Interpretan al hombre con independencia de los factores de relación social y explican la sociedad a partir del individuo: la sociedad es un pacto social entre individuos.

Esta interpretación de la sociedad es la primera innovación ideológica de importancia de la sociedad industrial.

La segunda modificación de importancia de los ingenieros con respecto al modelo mental de los artesanos consistió en la aplicación del modelo científico newtoniano a la sociedad para justificar y coordinar la libre iniciativa de los individuos tanto en el orden económico como en la libre competencia en el mercado y en la política. Como en el movimiento de los astros se da un orden preestablecido, así hay un orden preestablecido en la sociedad que determina que cuando cada individuo busca su propio interés, redunda en bien de todos.

El regulador de ese orden es la oferta y la demanda del mercado. Por el mercado, cada individuo, buscando su propio interés, satisfará las demandas y las necesidades de los demás; y las demandas orientarán la oferta.

La política también estará regida por la misma ley del mercado: las ofertas políticas de los partidos tienden a satisfacer las demandas de la sociedad.

Pero la sociedad liberal de la primera industrialización no es una sociedad con una ocupación laboral dominante. La sociedad, como un todo, no vive fundamentalmente de la industria. De ella viven algunos núcleos de población en las grandes ciudades, el resto lo hace de la agricultura, en unas circunstancias bastante parecidas a las del antiguo régimen, pero que son alteradas poco a poco.

Estos hechos tienen consecuencias sociales e ideológicas. La industrialización altera, parcialmente, allí donde se implanta, la estructura cultural anterior, pero permite sobrevivir las antiguas estructuras en amplios sectores de la sociedad, los cuales sostienen, por tanto, las estructuras agrario-autoritarias en muchos aspectos.

Al no darse una ocupación laboral dominante, se arrastran muchos elementos de la estructuración cultural y social anterior.

Sin embargo, la aparición de las sociedades industriales supuso la primera gran mutación de los sistemas humanos de programación colectiva. Se sustituyeron las narraciones sobre antepasados y dioses, que proporcionaban el proyecto de vida colectivo, por teorías filosóficas que fundamentaban lo que debía convertirse en programa de vida colectivo.

Cuando estas teorías filosóficas ejercieron como programadores colectivos, se les llamó ideologías. El paso de una sociedad preindustrial a una industrial supuso siempre el paso simultáneo de un sistema de programación colectiva mediante mitos a un sistema de programación colectiva mediante ideologías. Éste es un hecho constatable, cuya importancia no se ha ponderado suficientemente.

Pero el sistema de valores liberal de la primera industrialización se cobija en el antiguo sistema agrario-autoritario. Las ciencias, lo económico y lo político se rigen por principios ideológicos, aunque el resto de la vida permanece bajo las normas del antiguo sistema de valores. Ese equilibrio entre lo nuevo y lo viejo fue siempre difícil e inestable, porque el antiguo sistema se resistió duramente a ceder terreno y porque los avances

continuos de la industrialización quebraban siempre el equilibrio conseguido.

A pesar de los pactos entre estas dos formas de vida y entre estos dos tipos diferentes de proyecto humano, conseguidos después de dos guerras mundiales, la industria tendió, cada vez más claramente, a convertirse en ocupación laboral dominante.

Los restos de la cultura agrario-autoritaria, avalada por la religión, retroceden en la misma medida en la que la industrialización se generaliza y se impone en todos los ámbitos de la vida, incluida la agricultura y la ganadería. El cultivo y la ganadería ya no se practican a la manera tradicional, propia de las sociedades agrarias, sino según patrones científicos, técnicos y empresariales. Con esa industrialización de las actividades agropecuarias, la mentalidad de sus operarios se aproxima a la mentalidad de los hombres de las industrias.

A medida que la industrialización invadió todos los ámbitos de la vida, incluido el campo, la mitología agrícola-autoritaria y la religión que le era coetánea fueron perdiendo terreno y base social. Con ello, los valores que la ideología liberal conservaba de la tradición cultural anterior, entraron en crisis. Cuanto más industrializada está una sociedad, más reacia es a fórmulas autoritarias, se encuentran más en crisis la concepción tradicional de la familia, de las las relaciones entre los sexos, la religión, etcétera.

En el Occidente europeo, la cultura agrario-autoritaria y religiosa está desapareciendo de sus últimos reductos. De las viejas y milenarias maneras de pensar, sentir y vivir de nuestros antepasados ya sólo nos quedan restos próximos a extinguirse. Y, repetimos, la cultura liberal pierde los cobijos y los préstamos agrario-autoritarios y religiosos de los que había vivido.

Durante casi doscientos años se ha vivido en sociedades mixtas, compuestas por una minoría industrial, siempre creciente y situada en los núcleos centrales de las sociedades, y una gran mayoría preindustrial en la periferia. Estos dos bloques de la sociedad tenían un doble discurso constitucional: el mítico-simbólico, propio de las sociedades preindustriales, sostenido por las iglesias e instituciones religiosas, y el ideológico, propugnado por los sectores industriales, sus patrocinadores filosóficos y científicos, los partidos políticos y los sindicatos.

Este doble discurso se yuxtapuso o se articuló de forma más o menos conflictiva o armoniosa, pero, en cualquier caso, subsistieron los dos tipos de discurso repartiéndose los ámbitos de influencia. El núcleo industrial de

las ciudades controlaban las ideologías; la mitología y la religión controlaban la periferia y el campo. Y por actividades: las ciencias, la economía y la política estaban en manos de la ideología, mientras que la religión, con todo lo que implicaba de proyecto colectivo revelado por Dios, la moral, la organización familiar y, en gran medida, la organización colectiva, se hallaba bajo el control de la mitología.

En estos dos bloques sociales de las primeras sociedades mixtas, los sectores agrario-autoritarios profesaron creencias religiosas y los sectores industriales, sostuvieron creencias laicas. Ambos grupos sociales eran grupos de creyentes, aunque sus creencias fueran contrapuestas. Y ambos grupos eran creyentes porque, como ya hemos comentado, se articularon como una contraposición, pero lo hicieron sobre un mismo eje: la interpretación epistemológica mítica. Y llamamos epistemología mítica a aquella que sostiene que las cosas son como las describen las mitologías o como las describen las ciencias.

El grupo con creencias religiosas contaba con lugares, figuras y textos sagrados. No así el grupo con creencias laicas. Estos dos bloques sociales se enfrentaron muy duramente en todos los países hasta muy entrado el siglo XX. Los enfrentamientos no fueron sólo culturales, económicos y políticos, sino también militares. Hubo grandes conflictos sociales, guerras civiles, guerras entre países, guerras coloniales, etcétera.

Después de multitud de guerras coloniales y civiles y después de dos guerras mundiales, se llegó a un pacto entre los dos sectores de las sociedades europeas, el cual fue siempre inestable por causa del continuo crecimiento del sector industrial. Este enfrentamiento no se ha resuelto del todo en algunos países.

La extensión de la aplicación de la ciencia, la tecnología y la industria en todos los niveles de la vida humana, no sólo en los laborales, sino incluso en los niveles de comunicación y de ocio, ha barrido por completo las formas de trabajo y de vida preindustriales. La industrialización se generaliza en la sociedad; en las sociedades desarrolladas ya sólo quedan pequeños reductos preindustriales, sin incidencia ni económica, ni organizativa, ni política.

Con ello, los sistemas mítico-simbólicos y religiosos de programación colectiva y de proyecto de vida han perdido el humus del que se nutrían.

Ya no se genera la *ocupación central*, que ejercía como *metáfora central*, es decir, como patrón o paradigma de interpretación, valoración,

organización y actuación de la colectividad. Tales sistemas míticosimbólicos y religiosos todavía sobreviven, pero lánguidamente, como plantas que no pueden nutrirse, como ofertas de valores y proyectos de vida dirigidos a personas y colectivos que ya no existen.

Por tanto, creemos que, por lo que hemos visto hasta ahora, se puede afirmar razonablemente que los sistemas mítico-simbólicos capaces de crear proyectos colectivos y sistemas colectivos de programación, con sus sistemas de creencias religiosas, están llamados a desaparecer en las sociedades desarrolladas, si no a corto plazo, a medio plazo.

Por lo visto hasta ahora, sin contar con la implantación de la segunda gran revolución industrial introducida por las sociedades de conocimiento, creemos también que las ideologías han entrado en grave crisis porque, con la desaparición de los restos de las sociedades preindustriales, desaparece también lo que fue el cobijo, el lugar de engarce de las ideologías y, lo que es más grave, desaparece el soporte y la razón de la pervivencia de la que hemos llamado «epistemología mítica».

Ahora sabemos con claridad que las realidades no son aquello que las mitologías, las ideologías e incluso las ciencias proponen, cada una según sus propias construcciones. Lo que dicen esas construcciones lingüísticas son sólo modelos, de un tipo o de otro, para que unos seres vivientes se manejen con esta inmensidad que nos rodea y puedan sobrevivir.

Incluso cuando las religiones hablan de la dimensión absoluta de nuestro existir, es sólo un apuntamiento, una alusión, una expresión que jamás puede tener la pretensión de describir cómo es esa dimensión de nuestro existir.

LA APARICIÓN E IMPLANTACIÓN DE LAS SOCIEDADES DE INNOVACIÓN

A la generalización de la industrialización en las sociedades desarrolladas le ha acompañado un acontecimiento que altera por completo toda la situación cultural, económica, social, política y religiosa: la aparición de las sociedades de conocimiento, sociedades de innovación y cambio continuo que generan una segunda gran ola de industrialización.

Se está implantando un nuevo sistema de producción de productos y servicios. Se está pasando de un sistema de producción de bienes a un sistema de producción de conocimientos de los que se seguirán bienes.

Se ha comprendido que lo que realmente resulta económicamente ventajoso y rentable es la producción de nuevos conocimientos y tecnologías a partir de las cuales es posible producir nuevos bienes y servicios.

Durante las fases preindustriales e industriales de la humanidad, la riqueza de las naciones dependía de la tierra, del trabajo, del comercio, del capital, de la industria y de las armas. En el futuro, la riqueza de las naciones dependerá del saber, de la inteligencia, de la información. La riqueza futura está en el saber; y la informática es su tecnología central.

A los grupos sociales que viven de la creación de conocimientos se los llama «sociedades de conocimiento», no porque tengan una sabiduría mayor que las sociedades que les precedieron, sino porque el procedimiento para crear todo tipo de bienes es la creación de conocimientos en ciencias y tecnologías.

Estas sociedades ya son un hecho, ya están implantadas en el seno de las sociedades industriales plenamente industrializadas. Así hemos dado a luz a una nueva sociedad mixta, compuesta esta vez por una mayoría industrial y una minoría, muy influyente, de sociedad de conocimiento.

Las sociedades que viven de la creación de conocimientos se ven forzadas a producir novedad, innovación, en cuatro órdenes: innovaciones científicas, tecnológicas, organizativas y axiológicas.

La creación de conocimientos científicos y la creación de nuevas tecnologías no pueden ir separadas porque dependen entre sí. No es posible

hacer nueva ciencia sin contar con nueva tecnología, y la nueva tecnología nace de la nueva ciencia. La indagación y los logros en un campo dependen de la indagación y los logros en el otro.

La innovación científica y tecnológica comporta trasformaciones, innovaciones en el trabajo que a su vez suponen modificaciones de la organización laboral, lo cual comporta que varíen las relaciones laborales y, por tanto, también la sociedad.

Si admitimos que hay transformación de las organizaciones y de las sociedades, habrá que atender al problema de sus relaciones comunicativas y su motivación y, por consiguiente, nos encontraremos frente a la necesidad de innovaciones axiológicas inseparables de cambios en las finalidades colectivas.

Hasta llegar a las sociedades de conocimiento o de innovación continua, habíamos creído, sea con creencias religiosas, sea con creencias laicas, que las ciencias y las tecnologías podían cambiar, pero que el resto de los parámetros colectivos eran inamovibles. Desde la aparición de las sociedades de conocimiento, debemos comprender que hay que innovar en todos esos ámbitos, que todo es móvil, que todo se mueve, y que nosotros somos los creadores de ese movimiento.

Estamos frente a la aparición, consolidación y expansión de un nuevo tipo de sociedad: la sociedad de conocimiento, es decir, una sociedad que vive, se desarrolla y prospera creando y consumiendo continuamente un bien sutil: el conocimiento.

Estas sociedades, por su misma naturaleza y propósito, están formadas por grupos que se ven forzados a aprender continuamente, porque se ven empujados a crear innovaciones, a adaptarse a nuevos problemas, perspectivas y soluciones en todos los campos. Son sociedades que deben aprender continuamente y, además, tienen que hacerlo de prisa.

Vivir de crear y consumir conocimiento es equivalente a vivir de crear y consumir cambios en todos los órdenes y, por tanto, equivale a vivir apoyándose en las certezas que los mismos grupos crean.

La capacidad creativa y de innovación de los equipos empresariales es ya el principal factor de competitividad y de éxito. El éxito económico de las regiones y de los países, o su fracaso, reside en la capacidad de sus grupos empresariales de crear conocimientos e innovación.

Veamos algunos de los rasgos de las sociedades de conocimiento.

Para conseguir equipos creadores, compuestos por especialistas en diversos tipos de saberes y tecnologías (saberes que son exclusivos porque sólo los poseen cada uno de los especialistas) hay que lograr que exista entre ellos un fácil y rico flujo de información.

No cabe forzar a quienes poseen un saber exclusivo para que colaboren con otros especialistas, en una tarea común, de forma que den lo mejor de sí mismos. El máximo rendimiento creativo no se puede conseguir sometiéndolos para que pongan todo su saber, toda la información de la que disponen y toda su capacidad innovadora al alcance de los otros especialistas y, a través de ellos, al alcance de la empresa y de la sociedad. Si no se logra crear una auténtica comunicación, sin reservas, entre los diversos especialistas de los equipos, la colaboración entre ellos y el flujo de información necesario no funcionará con la intensidad, la libertad y la plenitud requerida para que ellos se conviertan en equipo realmente creativo. Sin una comunicación interpersonal, sin reservas y sin recelos, no habrá una colaboración adecuada en la empresa innovadora.

Para que se dé esa comunicación, que no se puede imponer ni forzar, es preciso crear motivaciones, imágenes de futuro a corto, medio y largo plazo, con las que se comulgue hasta tal punto que estimule al trabajo a pleno rendimiento.

Así, pues, las organizaciones innovadoras son organizaciones que se ven inducidas a crear continuamente nuevos conocimientos, que suponen nuevas interpretaciones de la realidad; nuevas tecnologías, que implican maneras de trabajar y colaborar nunca antes vistas. Eso implica que se deban crear nuevas maneras de organizarse, al paso de los cambios científicos y tecnológicos y para posibilitarlos. Las nuevas organizaciones, además, exigen invenciones en los sistemas de comunicación y, por tanto, en las motivaciones, valores y fines de los individuos y de los grupos.

Lo que ocurre en las organizaciones económicas de innovación, ocurrirá, de un modo u otro, a corto o medio plazo, en la sociedad entera, porque la innovación se está convirtiendo en la responsable del bienestar económico de los pueblos.

Cuando las sociedades no comían de la creación de conocimientos, podían considerar al conocimiento como algo gratuito, hijo de la pura curiosidad, como una actividad espiritual. Las sociedades de innovación han puesto el conocimiento en el suelo, como base del propio vivir.

Nos vemos, además, forzados a reconocer que nuestros conocimientos son nuestra propia construcción. Podríamos decir que la verdad, la verdad científica, es una construcción del científico, así como la belleza es una construcción del artista. Pero ni una ni otra son construcciones arbitrarias.

Una verdad así construida no somete al individuo, aunque reconozca su valor operativo y objetivo, sino que le mantiene libre. Hemos dado con una idea de verdad que no somete a ninguna formulación, sino que libera de todas ellas, porque empuja a creaciones y transformaciones novedosas de nuestra interpretación de la realidad.

Para las sociedades que precedieron a las de conocimiento, la verdad era o bien lo que Dios había revelado o bien lo que las ciencias habían desvelado, descubierto. Frente a esta noción de verdad no cabía más que la aceptación y la sumisión.

Para los hombres y mujeres de la segunda revolución industrial, la verdad no puede estar ligada a fijación de ningún tipo, ni puede estar sometida a nada.

Esto nos lleva a una transformación de la idea de certeza. Los individuos y los grupos ya no vivirán de las certezas recibidas de Dios, de la naturaleza misma de las cosas o de las ciencias. Tendrán que vivir de las certezas, los convencimientos y las motivaciones que, de una forma u otra, ellos mismos construyan. Uno mismo crea sus propias certezas, y además es consciente de ello.

Hay que conectar, pues, la certeza con la libertad; la certeza que se crea, no somete, sino que mantiene en la libertad. A las certezas de revelación o a las certezas de descubrimiento les suceden las certezas de creación.

Las sociedades de innovación son sociedades libres, creadoras de diversidad. La homogeneidad nace de la sumisión; la creación en todos los niveles conduce a la diversidad. Las sociedades de innovación son sociedades de proyectos colectivos diversos, son las sociedades de la diversidad, de la pluralidad.

Esta situación y comprensión de las ciencias, de las certezas, de los valores, de los modos de vida en las sociedades de conocimiento nos conduce a tomar conciencia claramente de que los desarrollos de las ciencias y las tecnologías y las consecuencias que producen no son fenómenos inequívocamente positivos porque nos acerquen continuamente a la naturaleza misma de las cosas. Nuestras creaciones, que siempre son simplificaciones de toda la inmensidad que nos rodea, no tienen ninguna

garantía intrínseca de conducirnos a buen puerto. Carecemos de toda garantía que nos venga de fuera, sea de Dios, sea de la naturaleza. La marcha de nuestro saber y, sobre todo, de nuestras tecnologías, no tiene más garante que nosotros mismos, que nuestra propia calidad de individuos y de grupos.

También hemos tenido que comprender, al paso del crecimiento de las sociedades de conocimiento, que las ciencias son incapaces de decirnos cómo debemos vivir; no nos proporcionan un proyecto de vida. Los proyectos para vivir, como individuos y como grupos sociales, no los podemos recibir de ninguna parte ni de nadie, de nada extrínseco a nosotros mismos. Los proyectos de vida, tanto individuales como colectivos, nos los tenemos que construir nosotros mismos, libremente a nuestro propio riesgo y, por el poder de nuestras ciencias y tecnologías, a riesgo de toda la vida en el planeta.

Las sociedades de conocimiento, o sociedades de la segunda revolución industrial, o sociedades de la información, son sociedades que deben proponer ellas mismas sus postulados axiológicos, desde los cuales construirán sus propios proyectos de vida. Las ciencias proporcionan la información y las tecnologías para llevar a término los postulados de vida colectiva y los proyectos que den una forma concreta y determinada a lo postulado.

SOCIEDADES ESTÁTICAS Y SOCIEDADES DINÁMICAS

Después de este recorrido, se comprenderá que llamemos sociedades estáticas a aquellas que vivieron, y viven en muchos lugares todavía, de hacer siempre lo mismo. El presente y el futuro repetían, sin grandes modificaciones, los patrones del pasado.

Todas las sociedades preindustriales fueron básicamente estáticas, aunque en ellas hayan cambiado muchas cosas a lo largo de los milenios. Las llamamos estáticas, a pesar de los cambios que en ellas se producen, porque viven durante larguísimos períodos de tiempo, que pueden contarse por milenios, básicamente de la misma manera. Así ocurrió con las sociedades cazadoras-recolectoras, las horticultoras, las ganaderas y las agricultoras autoritarias.

Las primeras sociedades industriales vivieron y prosperaron gracias a los productos que fabricaban con sus máquinas. Aunque, en menos de doscientos años, transformaron con gran rapidez sus saberes y sus maquinarias, no llegaron a interpretarse como sociedades dinámicas, por dos razones principales: primero porque no vivieron de crear innovaciones y, segundo, porque se desarrollaron en el seno de sociedades preindustriales más amplias con programas estáticos. Estas dos razones hicieron que los ancestrales hábitos estáticos de interpretación se impusieran desde dentro y desde fuera.

Llamamos sociedades dinámicas a las sociedades de conocimiento, porque son sociedades que viven de crear continuamente conocimientos científicos y tecnológicos y, a través de ellos, nuevos productos y nuevos servicios. En las sociedades de conocimiento todo se mueve.

Parece evidente que, a corto y medio plazo, continuarán existiendo empresas dedicadas a producir bienes en serie, a la manera de las empresas de la primera revolución industrial y que, por consiguiente, viviremos por un espacio de tiempo más o menos largo en sociedades mixtas. Pero aunque continúen existiendo mayoritariamente organizaciones propias de la primera industrialización, el contexto lo establecen las empresas de innovación, como sucede ya.

Con estas transformaciones de la sociedad, causadas por el influjo de la generalización de la industrialización y por el nacimiento e implantación de las sociedades de conocimiento, las maneras de pensar y sentir han cambiado tanto en poco tiempo que el sistema de creencias, preceptos y valores colectivos compartidos por las sociedades durante miles de años y con prestigio religioso han perdido su credibilidad y su atractivo, pues se han hecho incapaces de cohesionar y motivar a los individuos y a los colectivos de las nuevas sociedades industriales. Los dioses han abandonado a su suerte a las nuevas sociedades mixtas.

Las utopías y propuestas del socialismo real han sido refutadas por los hechos. Los sistemas comunistas han implosionado global y abruptamente. El descrédito es total e irreversible.

A los socialdemócratas se les han colapsado las imágenes de futuro y la solidez de las bases teóricas. Aunque los ideales de democracia real, justicia y equidad continúan siendo válidos, e incluso más que en otras épocas, ya no se sabe en qué imagen de futuro, en qué propuesta concreta plasmarlos. Se ignora qué diseño de sociedad proponer para lograr esos valores, porque la socialización de los medios de producción se ha mostrado inoperante.

Aunque, aparentemente, el socialismo ha llevado la peor parte de la crisis y aunque, también supuestamente, el capitalismo ha vencido, la situación no es en rigor así. Las propuestas concretas del socialismo se han hundido, pero el capitalismo no ha vencido. La nueva sociedad dinámica pone de manifiesto que tanto el capitalismo como el socialismo pertenecen a unos modos de vivir ya caducos y que, como ideologías, son insuficientes e incapaces para programar los nuevos colectivos.

Lo que en el sistema capitalista se ha verificado como eficaz, contra sus adversarios del socialismo real, han sido tres factores que han conseguido que los países capitalistas no implosionaran como los socialistas: la democracia política, el sistema económico de mercado y la iniciativa privada. Pero estos tres elementos, más que propuestas, finalidades e imágenes de futuro, son métodos para construir convenientemente: la democracia es un método para construir proyectos, más que un proyecto en sí; la iniciativa privada y el mercado son igualmente métodos económicos de actuación, maneras convenientes para gestionar la economía. Pero ninguno de los tres procedimientos o métodos son propiamente proyectos de futuro, ni finalidades, ni motivaciones suficientes para orientar a los grupos sociales y cohesionarlos. El crecimiento de nuestras ciencias y

tecnologías ha sido de tal calibre que ya, desde ahora, para bien o para mal, nada puede funcionar independientemente de nosotros en este planeta. De hecho, lo reconozcamos o no, nos hemos convertido en los gestores de la vida del planeta. El destino del planeta entero, de la vida que hay en él, así como nuestra propia suerte, están en nuestras manos. Y precisamente cuando esto ocurre, descubrimos que las religiones, como sistemas de programación colectiva, prescindiendo del valor puramente espiritual que puedan tener, nos han dejado huérfanos, porque se dirigen, desde sociedades preindustriales y estáticas, a unas sociedades preindustriales y estáticas que ya no existen en los países desarrollados. Hemos perdido para siempre la guía de los dioses.

También hemos descubierto recientemente que tampoco las ciencias sirven de guía. Ninguna ciencia nos dice cómo hemos de vivir, ni cómo construir nuestros proyectos o dirigir nuestro destino, el cual es, a la vez, el destino de todo lo que vive en la tierra.

Hemos perdido todos los sistemas absolutos de referencia: los sagrados, los naturales y los científicos, y precisamente cuando acabamos de enterarnos de que tenemos en nuestras manos el destino global. No nos queda más criterio ni más guía que nuestra propia sabiduría, si la tuviéramos, nuestra propia calidad como individuos y, sobre todo, como colectividades.

En estas sociedades hay una ausencia total de verdades, certezas y valores que gocen de una garantía externa. Se constata igualmente, una completa ausencia de proyectos de vida y de sistemas de motivación venidos desde fuera. Nada adviene de ninguna parte: ni del cielo, ni de la naturaleza, ni de la historia, ni de las ciencias.

La radicalidad de esta situación nos empuja a reconocer una nueva y fundamental necesidad, concomitante al desarrollo y crecimiento de las sociedades de la nueva revolución industrial: la necesidad de calidad para las personas y los grupos.

Sólo nuestra propia calidad será la guía de todas nuestras creaciones científicas, tecnológicas y organizativas; sólo ella guiará la creación de proyectos y programas de vida. De ella dependerá la marcha de nuestras sociedades, qué ciencias y tecnologías construiremos y qué haremos con ellas. De esa calidad dependerá la dirección del dinamismo de nuestras sociedades, dependerá, en definitiva, nuestra supervivencia y la

supervivencia de la vida en el planeta. Avanzamos aquí este tema que trataremos con mayor detenimiento en la segunda parte.

La generalización de la industrialización, la desaparición de los restos del estilo de vida preindustrial, en concreto del agrario-autoritario, y el nacimiento e implantación de las sociedades de conocimiento en los países desarrollados son ya hechos, que desencadenan consecuencias de todo tipo, especialmente con respecto a las manera de pensar y sentir, organizarse y actuar. Hemos intentado rastrear esas consecuencias.

No pretendemos hacer una predicción de futuro. De la sociedad de conocimiento se pueden hacer muchos usos y con ella pueden construirse modos de vida muy diferentes. Sólo pretendemos conocer su lógica interna y su dinámica. Nos interesa especialmente saber qué impacto tienen, sea cual sea la versión que se haga de las sociedades de conocimiento, sobre las religiones tradicionales y sobre las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

Nos interesa conocer la naturaleza de las nuevas sociedades industriales para saber cómo hay que habérselas con ella y cómo hay que cultivar la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad en las nuevas condiciones culturales.

EL FIN DE LAS RELIGIONES

Varias tradiciones religiosas utilizan con frecuencia una imagen, que ya es milenaria, para significar la peculiaridad de los hechos espirituales. Esa imagen, ya clásica, es la del vino y la copa. La imagen dice que todo nuestro mundo humano, el de cada época y el de cada cultura es como una copa donde se vierte el vino de la experiencia absoluta de la realidad. Nuestra manera de pensar, sentir y vivir las realidades, nuestro modo de concebir y expresar las cosas, nuestras formas de comportamiento, organización y trabajo, todas esas cosas, que son construidas por nosotros mismos, son la copa donde recogemos, llevamos y podemos beber el vino sagrado. En esa copa lo bebemos y lo damos a beber.

Si cada forma de cultura es una copa, a diversas culturas, diversas copas. Hay tantas formas de presentarse los hechos espirituales como culturas. El vino siempre viene en copa; no se puede recibir, ni beber, ni entregar a otros más que en copa. Pero el vino no es la copa.

El vino no tiene forma, su forma es siempre la de la copa. Toda forma responde a la copa, no al vino. Quien se adhiere a las formas porque ama al vino no comprende la manera de ser del vino y confunde la copa con él.

Iniciarse en los hechos espirituales es aprender a discernir entre el vino y la copa, es aprender a gustar la sutileza del aroma y del sabor de vino, que siempre se bebe en copa, pero que no es ninguna de las copas en las que se ha vertido.

Siempre es el mismo vino, aunque las copas puedan ser muy diferentes.

Cuando las culturas perduran durante milenios, cuando además se programan para ser estáticas y bloquear el cambio y las alternativas, se corre un grave peligro de fundir la copa y el vino en una pretendida unidad indisoluble.

La cultura y el programa colectivo de las sociedades estáticas que bloquean el cambio se impone con más rotundidad y fuerza, y sus pretensiones de exclusividad son más verosímiles, si se revisten de sacralidad.

La religión es el vino en una copa que se pretende intocable.

Cuando el vino se confunde con el programa de una sociedad estática, que siempre es un programa de fijación y de bloqueo del cambio y de las

alternativas, la religión se ha de imponer a todos, ha de ser homogénea para todos y obligatoria. Ella se presentará como un sistema de creencias reveladas. Ésa será la manera de someter el pensar, el sentir y el comportamiento de los individuos y de los grupos.

Los hechos espirituales que se expresan en programas de fijación deben imponerse como sumisión. El vino queda, con ello, indisolublemente ligado a unas formas culturales, excluyendo cualquier otra.

La religión es, entonces, la forma de vivir la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad bajo el dominio y el control de los programas colectivos de las sociedades preindustriales, que son todas estáticas.

Las sociedades dinámicas, que carecen de sistema de fijación y exclusión, deberán alejarse de esa noción y aprender a distinguir, con toda claridad, el vino de la copa.

La iniciación a la experiencia de la dimensión absoluta del vivir tendrá que emanciparse de los sistemas fijos de creencias, valores y comportamientos, y asimismo deberá impartirse en contextos fluidos de innovación y libre indagación.

Si llamamos a la iniciación y cultivo de la dimensión absoluta de la realidad «espiritualidad», habrá que concluir que en las sociedades dinámicas la espiritualidad será imposible si no se diferencia con toda claridad la copa —que es de nuestra exclusiva responsabilidad— del vino.

La iniciación religiosa consistirá en aprender a sutilizar las facultades hasta llegar a reconocer la finura del vino. Sólo cuando se aprende a gustar del vino se llega a saber que no es la copa, aunque esté contenido sólo en las copas que construyen nuestras manos.

Cuando leemos a los maestros y estudiamos las tradiciones religiosas desde la situación de las sociedades dinámicas, podemos comprender, con toda claridad, que su enseñanza es de una fascinante sencillez: *tenemos un doble acceso a la realidad, uno en función de nuestras necesidades y otro absoluto.*

Cuando se silencia la necesidad, y lo que ella construye, se hace accesible un nuevo e insospechado conocer y sentir desde ese silencio. Entonces podemos conocer y sentir, como testigos imparciales de esta inmensidad, que hay mundos sobre mundos en la realidad; nace con ello un nuevo e incondicional interés por todo, que se goza con todo y se reconcilia con todo.

La invitación que hacen las tradiciones y los maestros de esas tradiciones a vivir esa dimensión de la realidad no es una invitación a someterse y creer, sino verificar por sí mismo.

Por consiguiente, lo importante de las religiones del pasado está en «a dónde nos conducen», no en «los modos de pensar y sentir con los que nos conducen»; porque las formas de pensar y sentir con las que nos conducen, cambian al cambiar las culturas.

Lo central de las tradiciones religiosas no son las concepciones, los sistemas de valores en que se expresan, los sistemas míticos de representación, porque todo eso depende de factores relativos; lo fundamental es aquello otro que no depende de factores relativos, aunque sólo sea accesible y expresable con modos relativos.

Los mitos, los símbolos, las creencias y la totalidad de los sistemas de representación son como una escalera que nos permite subir al ámbito de lo otro. Cuando se ha alcanzado ese otro ámbito, se abandona la escalera, aunque sea preciso volver a utilizarla cuando se quiera iniciar a otro.

Las circunstancias culturales de las sociedades desarrolladas nos fuerzan a poner el acento en los procesos de transformación y refinamiento de las facultades de los individuos y de los grupos y no en la «indoctrinación».

Por todas estas razones, creemos que, en las sociedades desarrolladas, las religiones, tal como se concibieron en Occidente durante casi dos mil años, han llegado a su fin o están en camino de extinguirse.

Por otra parte, y de manera paradójica, se da, simultáneamente con ese decaimiento profundo de las religiones clásicas, un resurgir fuerte del interés por lo espiritual o, utilizando términos menos ligados a una antropología del pasado, un interés por la dimensión profunda y absoluta de la existencia; una dimensión que está muy ausente de nuestra vida cotidiana.

La época de las religiones, tal como se vivieron en Occidente, va camino de su fin o, como mínimo, va camino de quedar en los márgenes de la marcha de la cultura. En la mayoría de los países desarrollados ya está en los márgenes. Pero lo que está muriendo no es la posibilidad de vivir la experiencia absoluta de la realidad, la experiencia espiritual, sino una manera cultural, venerable y milenaria, de hacerlo.

Las religiones son las formas sagradas preindustriales, que se expresan en programas mítico-simbólicos propios de sociedades estáticas. Dichos programas se articulan como cuadros de creencias, los cuales son sistemas

de dominio, de control. De sumisión y de exclusión de alternativas. En la medida en que las religiones, nacidas y desarrolladas en la época preindustrial, exijan a las nuevas sociedades, para acceder a la experiencia espiritual, el sometimiento a la interpretación de las realidades, a las valoraciones, a la moralidad y a los sistemas de vida enseñados por los mitos, que son programas para sociedades estáticas, las religiones serán arrastradas hacia la misma condena y falseamiento que los mitos; pasarán a la historia como lo hicieron los sistemas de vida de las sociedades preindustriales.

Habrá que abandonar, pues, la antigua y venerable manera de vivir la experiencia espiritual propia de las sociedades preindustriales, estáticas, provincianas y patriarcales; es decir, la manera propia de las religiones mitológicas, de creencias y, por tanto, de dominio, sumisión, control y exclusión.

La estructura cultural en la que se sustentaban las religiones está agotada, muerta, y debe, por tanto, ser abandonada, porque es un perjuicio para las condiciones culturales de las nuevas sociedades industriales.

A esa nueva manera de vivirse la espiritualidad ya no deberíamos llamarle religión, porque el término sugiere fijación, dominio, sumisión, control del pensamiento y del sentir, control de la moralidad, de los modos de vida, de las creencias.«Religión» evoca ideas de exclusivismo y exclusión, organización jerárquica de control ideológico en manos de un grupo.

La dimensión espiritual no es una explicación de los misterios de la existencia, ni una explicación de la vida y de la muerte, ni una solución a los problemas metafísicos de la existencia. No soluciona nada, sólo crea personas capaces de crear explicaciones y solventar problemas.

La espiritualidad no es un sistema de creencias; no puede, pues, controlar nada. Y no sólo no controla nada sino que hace saltar en pedazos cualquier sistema de control, porque pone en contacto con la realidad de una manera tal que relativiza cualquier forma de pensar, sentir y vivir. La espiritualidad tampoco es un conjunto de formas que monopolizan la verdad y el buen camino; la espiritualidad es libertad de toda forma y de toda horma. Porque libera de todo molde, puede utilizar cualquiera de ellos y puede dar pie a crear el que convenga, cuando convenga.

La experiencia espiritual es la experiencia inmediata de una presencia, no de una formulación; es la presencia de la realidad absoluta, de «lo que es»,

por eso libera de toda fórmula.

La experiencia espiritual es libertad completa, es el fin de cualquier sumisión. El auténtico poder de la espiritualidad viene de su profundidad; de lo compacto y masivo de la experiencia que proporciona; del conocer y valorar silencioso; de la libertad completa que, a partir de esa experiencia, se consigue en el pensamiento, en la sensibilidad, en la acción, en los proyectos de vida.

El poder de la espiritualidad no nace ni de sus organizaciones, ni de sus elites, ni de sus creencias; nace en el seno mismo de su desnudez radical.

La espiritualidad no tiene nada que proponer fuera de la libertad omnímoda, de su desnudez completa.

Así, la experiencia espiritual, que es la experiencia de la dimensión absoluta del existir, deja sin ninguna verdad a la que agarrarse, sin ninguna bondad, sin poder, sin moral fijada, sin certezas formulables, sin seguridades, sin resguardos, en el vacío y en la desnudez, sin morada. Pero proporciona una verdad que es presencia compacta, inmediata y silenciosa. Proporciona el poder de liberarse de toda sumisión, incluso, y sobre todo, de la sumisión a uno mismo. Todo nace desde dentro y se apoya en la propia interioridad y autonomía, pero la base de la propia y total autonomía, iniciativa, creatividad y libertad radical es la experiencia, en uno mismo, de la gran dimensión del existir.

Las religiones tienen una relación intrínseca con las sociedades estáticas preindustriales. Ésta es una constatación importante. Por regla general, donde se da ese tipo de sociedades, se da la religión, y donde desaparece, la religión entra en crisis y tiende a desaparecer.

Por esta razón, las religiones están también intrínsecamente ligadas a la heteronomía. El programa colectivo de las sociedades estáticas es revelado y, por tanto, heterónomo. Se dice que procede de una fuente exterior al ser humano. Esa fuente es el fundamento de las interpretaciones y valoraciones de lo real, de las normas de vida, de las leyes fundamentales, de las organizaciones, tanto sociales como familiares.

Las religiones se fundamentan en la heteronomía y sustentan culturas y sociedades apoyadas en la heteronomía. Con el retroceso y la práctica desaparición de los modos de vida preindustriales en Europa, retrocede también, simultáneamente, la heteronomía, y se da paso a la autonomía. Los hombres de las sociedades científico-técnicas desarrolladas construyen sus saberes, sus modos de vida, sus sistemas de cohesión colectiva, sus leyes y

sus organizaciones. Los construyen y lo saben. En religión, tienden a no afiliarse a nada, sino a convertirse en buscadores.

Las heteronomías, como fundamento de la sociedad, han desaparecido casi por completo. Cuando se introduce el todo social en la innovación y en el cambio continuo, a través de la continua creación de ciencia y tecnología, con las trasformaciones que ese hecho arrastra en las maneras de trabajar, en las organizaciones, en los sistemas de cohesión y valoración colectiva, se rompe la incuestionabilidad de los proyectos colectivos y se abandonan las creencias, como articuladoras de la sociedad, y, con ellas, la heteronomía.

Cuando los colectivos ya no reciben de los antepasados sagrados y de los dioses la interpretación de la realidad, porque se la crean ellos mismos con sus ciencias en continua transformación y cambio; cuando tampoco reciben los modos de trabajar y organizarse, porque se los crean ellos mismos continuamente al paso de los rápidos y constantes cambios de las tecnologías; entonces tampoco pueden recibir sus proyectos de vida, ni sus cuadros de valores, ni sus sistemas de comportamiento y cohesión, porque se los tienen que ir construyendo y modificando continuamente al ritmo de las transformaciones de sus saberes, sus técnicas, sus modos de trabajar y de organizarse.

Las sociedades industriales que deben vivir, directa o indirectamente, de la innovación y el cambio se ven forzadas a renunciar a las creencias y a las religiones, porque unas y otras son inseparables de las heteronomías. Esa renuncia no resulta ser una opción libre para los colectivos y para los individuos, sino que es el término de un proceso ya irreversible e inevitable. Esto hay que tenerlo muy en cuenta y se debe manifestar de manera explícita cuando se habla de la crisis de las religiones.

No hay sociedad preindustrial sin programación estática; y no hay programación estática sin revelación divina; no hay revelación sin heteronomía; y no hay heteronomía sin creencias y sumisiones.

La religión, cuyo fundamento es la heteronomía, es por tanto, la manera de vivir la dimensión de profundidad de la existencia humana, en las condiciones impuestas y propias de las sociedades preindustriales que son siempre estáticas, en un contexto cultural de creencias y heteronomía.

Si las cosas son así, la religión es cosa del pasado, como lo es la heteronomía, la programación mítico-simbólica y las creencias. La religión estaría abocada a la desaparición en las sociedades industriales desarrolladas, aunque factualmente pueda sobrevivir mucho tiempo. Que

desaparezcan las religiones de un orden cultural significativo y se queden en los márgenes no significa que desaparezca la espiritualidad. Por consiguiente, en las nuevas sociedades desarrolladas, la dimensión de profundidad, que es el núcleo generador de religiones, tendrá que vivirse y recomponerse fuera de las religiones.

Según eso, la religión no sería una disposición natural de los seres humanos, ni una categoría trascendental de la experiencia humana, sino sólo una forma de presentarse, desarrollar y vivir, propia de un tipo de culturas, el núcleo específico y peculiar de nuestra condición humana, que es la doble experiencia de la realidad.

El núcleo antropológico, que ha sostenido y cultivado la religión durante milenios, está destinado a perpetuarse, pero fuera de heteronomías, creencias, sociedades preindustriales inmóviles y religiones.

Cuando se contrae lo religioso, se expande la autonomía. Cuando se expande la autonomía, se contrae lo religioso. En el Occidente europeo puede afirmarse que la conquista de la autonomía está prácticamente concluida.

El proyecto de vida humano, en todos sus aspectos, ya no es la aceptación y sumisión de un orden establecido por Dios y transmitido por los antepasados, es una construcción puramente humana, una autoinstitución. Las sociedades construyen sus maneras de organizarse, sus leyes, sus saberes, sus postulados y proyectos axiológicos y edifican su propia historia. El crecimiento de la autoconstrucción humana del propio destino y la conciencia colectiva que este hecho genera suponen el retroceso del papel y también del lugar de la religión, el cual anuncia la desaparición inevitable de la religión en las sociedades desarrolladas.

No se trata de una crisis más o menos pasajera sino de la pérdida definitiva de la base que sostenía las instituciones religiosas: las sociedades preindustriales, programadas mediante mitos, símbolos y rituales, y la fundamentación heterónoma de la vida de los colectivos y de los individuos en las sociedades estáticas.

Las religiones, con su heteronomía, con sus creencias, ya no estructuran ni las mentes, ni el sentir, ni el actuar, ni las organizaciones, ni la moral, ni la política de los nuevos colectivos. Todos esos órdenes se han hecho autónomos; ya no hay estructuración religiosa de la sociedad.

Las sociedades estáticas, para hacerse inamovibles, necesitan la heteronomía. La heteronomía se concibe míticamente como revelación y

ésta comporta la creencia, la sumisión de la mente, del sentir y de la acción.

Cuando la verdad está ligada impositivamente a unas formas y a unas fórmulas y no a otras, esas formas y fórmulas son sagradas, porque son el lugar intocable de la verdad. Cuando la verdad son formas y formulaciones a que someterse, hay palabras y textos que son sagrados y hay que creerlos, y otros que no lo son y no requieren de creencia. Entonces el terreno está puesto para que haya tiempos y espacios sagrados, personas sagradas, organizaciones sagradas, etcétera.

Donde hay creencias hay realidades sagradas, donde desaparecen las creencias desaparecen las sacralidades. Donde existe lo sagrado hay jerarquía. Lo sagrado, como lugar de la presencia de la verdad, de la manifestación de lo Absoluto, es jerárquicamente superior a lo que no lo es. Esa jerarquía la revisten las creencias con respecto a cualquier otra formulación, los lugares y tiempos sagrados en relación con los restantes espacios y tiempos, las personas sagradas con respecto a las restantes personas, las organizaciones sagradas en relación con las restantes organizaciones.

La sacralidad crea, apoya, soporta y supone la jerarquía. Donde no hay jerarquía (que no es lo mismo que mando), deja de haber sacralidad. En la democracia no hay sacralidades si no es en sus márgenes. En las ciencias tampoco, ni en los proyectos colectivos autoconstruidos. Ni siquiera los derechos humanos son sagrados, porque son meros postulados humanos.

Todos los programas colectivos de las sociedades preindustriales se viven como heterónomos, aunque, de hecho, sean construcciones humanas que se formaron a lo largo de milenios. Cuando se toma conciencia de que son nuestra construcción, se cierra el camino a toda posible sacralidad.

La autonomía excluye la sacralidad.

Cuando no hay creencias impositivas, nada es sagrado. Ésa es la situación de las nuevas sociedades. Dimensiones del existir humano que hacen referencia a la dimensión gratuita del existir humano, como la belleza o la espiritualidad, no tienen lugares de manifestación fijos, pueden presentarse en cualquier tiempo y lugar, en cualquier persona, en cualquier organización o en cualquier formulación conveniente.

«Eso otro» que en el pasado se hacía patente en lo sagrado, ahora tenemos que aprender a reconocerlo como libre de toda forma; tenemos que saber que puede presentarse en toda forma.

Empleando un lenguaje del pasado, podríamos decir que todo puede ser sagrado, porque nada es sagrado.

Lo sagrado es un tiempo, un espacio, unas formas, unos escritos, unas personas, unas organizaciones en las que se conjunta lo tangible (la dimensión funcional de nuestro vivir) con lo supremo intangible (la dimensión absoluta de nuestro vivir); donde se une la perspectiva del viviente necesitado, con la perspectiva absoluta; lo mundano con lo divino. Lo sagrado, en resumen, son lugares de nuestro concreto mundo por los que entra la luz de lo Absoluto. Esos lugares pueden ser fijos e inmóviles como en las sociedades estáticas, o sin fijar y móviles como en las sociedades dinámicas.

En las nuevas sociedades industriales ya no hay ni lugares, ni tiempos, ni personas, ni organizaciones, ni formas, ni escritos sagrados, porque ya no hay ni heteronomías, ni creencias, ni jerarquías. Ya no hay sacralidades más que en sentido metafórico, como expresión de la no conveniencia de alterar algo. Y decimos «no conveniencia» y no «intocabilidad», porque en las nuevas sociedades no hay nada intocable.

SEGUNDA PARTE
La cualidad específica humana y su cultivo

CAPÍTULO IV
El impacto de la nueva estructura cultural en las formas religiosas tradicionales

EL DESCONCIERTO DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS

Hemos salido de la época de las sacralidades. Hasta los que se confiesan creyentes están entrando en esa situación. Eso no quiere decir que no haya órdenes considerados más perdurables que otros. Pero incluso lo más perdurable son copas construidas por nosotros mismos; si son más perdurables es exclusivamente porque saben a vino.

Los dirigentes de las religiones occidentales (cristianismo, islam y judaísmo) continúan pensando y sintiendo que en los rasgos fundamentales, si no en todos, los mitos, símbolos y narraciones sagradas siguen cumpliendo las mismas funciones que en el pasado. Se continúa creyendo que lo que expresan los símbolos, los mitos y las narraciones corresponde a entidades y hechos reales. Se cree que enuncian y proclaman realidades existentes y hechos realmente ocurridos. No se llega a comprender que la pretensión y la función propia de los mitos, símbolos y narraciones sagradas de cada pueblo no era ni religiosa, ni filosófica, ni moral. Su función era programadora; su función era dotar a los vivientes humanos de una naturaleza concreta viable, porque sin la programación que completaban los mitos, los humanos hubieran sido biológicamente inviables.

Los mitos eran equivalentes a sistemas de creencias, y se formulaban así. Ahora bien, en sociedades cimentadas sobre creencias, la dimensión espiritual colectiva no podía presentarse fuera de las creencias. Hubiera sido un riesgo, para el sistema de programación propio de las sociedades estáticas y para la vida de esas colectividades que debían bloquear el cambio y las alternativas, que la espiritualidad se presentara libre de creencias.

Los dirigentes religiosos no acaban de comprender que, para las nuevas sociedades industriales, los viejos mitos, símbolos, narraciones y rituales, lo mismo que las tradiciones orales y las escritas que los vehiculaban, ya no tienen valor como patrones para interpretar la realidad, ni para valorarla, ni para organizar la vida personal, ni la colectiva, ni como patrones de la actuación o de la moralidad.

Esas funciones sociales de los mitos murieron; pero no murió la fuerza expresiva y significativa de esas formaciones. Si se abandona la actitud que hace de los símbolos y mitos paradigmas sagrados e intocables de la vida colectiva, afirmación de entidades y descripción de hechos, y se los lee y vive como incitaciones y expresiones de la vida espiritual, siguen vivos.

En esa nueva vida de los mitos y símbolos, que es la esencia y la fuerza de su ser inmemorial, tales formaciones lingüísticas sólo sugieren y dirigen al Absoluto que está más allá de toda posible expresión con palabras humanas. Hablan de lo que no se puede hablar; apuntan a lo que sobrepasa todos nuestros criterios de realidad; señalan un camino que es un no-camino.

En esas formaciones lingüísticas se hace presente la realidad inconcebible, como se hace presente la belleza en la poesía. En esas formaciones pesa la certeza sin formas; se enseña el discernimiento; se silencia el corazón y la mente; se abren las puertas de la confianza, la aceptación, la entrega y la paz.

En las nuevas condiciones culturales, los mitos, símbolos y narraciones sagradas son sólo señales en el camino, que hay que ir dejando atrás a medida que se anda; son luces que brillan en la noche y que incitan a seguir; son presencia del espíritu; son hablar con formas del Sin-forma; son revelación del desfondamiento de la realidad; muestran la nada de todo lo que damos por real; son testimonio y presencia de lo que está más allá de nuestras nociones de sujetos y objetos; son presencia de lo que está en toda forma porque está vacío de toda forma.

Para poder sentir y vivir esa fuerza de los símbolos, mitos y narraciones sagradas en la nueva situación, hay que suprimir de ellas la pretensión de que enuncian entidades reales y hechos ocurridos; hay que cancelar su pretensión de que interpretan y valoran la realidad que realmente existe; hay que erradicar de ellas la proclama de que son paradigmas y cánones de actuación y organización; en fin, hay que eliminar su pretensión de que establecen modos de vida sagrados bajados del cielo.

Los mitos son intocables y perennes cuando se los considera como un hablar del Absoluto, del Sin-forma, del que está más allá de todas nuestras capacidades de concepción; cuando hablan del camino a recorrer, del espíritu con el que hay que andar ese camino, de los obstáculos y desvíos que podemos encontrar, de la gracia y de la luz que viene de lo alto. No son intocables ni perennes, sino perecederos y para gran parte de la humanidad

ya muertos, cuando pretenden imponer modos de interpretación, valoración, actuación y organización; cuando se proclaman patrones divinos de los modos de vida humanos.

Los dirigentes de las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, se empeñan en mantener el estatuto epistemológico preindustrial de los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales, y pretenden, coherentemente con esa actitud, que continúen cumpliendo las funciones que ejercieron en el pasado.

Eso equivale a pretender mantener vigente el *software* propio de las sociedades preindustriales estáticas, patriarcales, agrarias, autoritarias, en sociedades que viven del desarrollo de la ciencia y de la técnica al servicio de la creación de productos y servicios; en sociedades que viven de la innovación continuada en todos los ámbitos de la vida, y que deben, por tanto, excluir toda fijación en la interpretación, los modos de trabajar y organizarse, en los modos de valoración y cohesión colectiva.

Sólo los elementos menos desarrollados, más marginales en la marcha de las nuevas sociedades industriales, pueden responder a esa pretensión de los dirigentes religiosos. Los elementos sociales más integrados en esa dinámica no tienen más remedio que rechazarla. Si no lo hicieran, se harían a sí mismos ineptos para el nuevo tipo de sociedades.

En el Occidente europeo, las iglesias han luchado y luchan denodadamente por mantener la función programadora de mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales así como por mantener su estatuto epistemológico preindustrial. Se han visto forzadas a ceder terreno en muchos aspectos, pero se han atrincherado, reservando a los mitos y símbolos los ámbitos de la moralidad y de la religión.

Pero la creencia tiene una lógica; por más que ceda terreno si mantiene una cabeza de puente, con el tiempo exigirá recobrar todo el terreno perdido. Creer lo que dicen las escrituras sagradas y las doctrinas que se apoyan en ellas, aunque sea sólo en lo que se refiere a la moral y a la religión, supone aceptar el núcleo central de su sistema de interpretación, valoración y actuación. Quien acepta algo así, lógicamente tendría que aceptarlo todo. Por esa razón, las iglesias parece que ceden terreno a la presión, pero lo recuperan a la que pueden.

Esta actitud de las iglesias, lógica desde sus creencias, crea el recelo y la desconfianza en las gentes. Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades deben rechazar la creencia en todos sus ámbitos, también y

especialmente en los ámbitos de la moralidad y de la religión; y tienen que hacerlo porque, para integrarse en la nueva sociedad, han de abandonar los patrones que construyeron los sistemas de vida y programación de las sociedades estáticas preindustriales.

Cuando se leen y escuchan las venerables narraciones y escrituras, sin buscar en ellas ninguna de las funciones que en el pasado ejercieron (porque disponemos de sustitutos más eficaces), y se leen y escuchan sin pretender creer en nada (porque en una sociedad de cambio continuo no se puede creer), se advierte con claridad que las escrituras se han desplazado desde el ámbito en que competían con las ciencias y los proyectos colectivos de vida, hacia el terreno de los lenguajes especializados, como los que expresan la poesía, la belleza, la sabiduría o las dimensiones profundas de la existencia; dimensiones, todas ellas, que hablan a los humanos, pero ya no de lo que se encuentra relacionado con los sistemas de supervivencia.

Las escrituras sagradas caen más del lado de la poesía que del lado de las ciencias y los proyectos colectivos. No dicen qué es lo que se debe creer, sólo orientan e incitan a buscar esa dimensión que continuamos llamando religiosa, aunque ya no tiene la estructura de la religión.

Como en el lenguaje poético no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar, así en las narraciones mitológicas, en los símbolos y escrituras sagradas de todos los pueblos, no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar.

Así como en el ámbito de la poesía no hay enfrentamiento entre poetas, en las nuevas circunstancias, tampoco ha de existir conflicto alguno entre las diversas escrituras sagradas y tradiciones. Los contenidos de las tradiciones no se enfrentan ni se contradicen, sólo las creencias lo hacen. Los mitos y símbolos no son excluyentes entre sí; lo que crea exclusiones es la lectura que de ellos se hace como cosas que se deben creer.

Todos los mitos y símbolos, todas las tradiciones y escrituras sagradas de todas las culturas y de todos los pueblos están ahí como una invitación y una incitación multifacética, no a creer sino a advertir, a indagar y verificar.

No pretenden solventar problemas, ni de la vida ni de la muerte; ni procuran someter; sólo aspiran a ofrecer una posibilidad humana, la mejor, la más grande, la más sutil, la más inesperada de las posibilidades para un pobre viviente: una dimensión que, por su profundidad misma, trasciende las necesidades.

En las sociedades preindustriales se unió indisolublemente la creencia a la espiritualidad. Si esa unión se mantiene, como pretenden las autoridades de las iglesias y de otras tradiciones religiosas, las gentes de las sociedades industriales de innovación tendrán que rechazar el paquete completo.

Para que la espiritualidad sea viable en las nuevas sociedades, es necesario separar la espiritualidad de toda creencia y de toda sumisión. La sumisión al espíritu, que es discernimiento, no es sumisión a formas ni a fórmulas, por tanto, es compatible con las nuevas sociedades. Sólo hay incompatibilidad con la sumisión que suponen las creencias.

Ligar la espiritualidad a cualquier tipo de creencia es un obstáculo, y un obstáculo definitivo. No presenta impedimento alguno ligar la espiritualidad a la fe, si desnudamos a la fe de creencias y por fe entendemos confianza, apertura del espíritu, entrega, discernimiento, gracia. Hablaremos más tarde de este tema.

En las nuevas sociedades no interesan las religiones, pero sí los maestros de la Vía que hablaban y enseñaban desde el seno de las religiones. Por razones culturales, los grandes maestros de la espiritualidad del pasado sólo podían hablar desde las religiones o en polémica con ellas.

Los directivos de las grandes tradiciones religiosas no parecen entender que los europeos occidentales y otras sociedades desarrolladas del siglo XXI, que se ven forzados a rechazar las religiones, pueden y deben aprender de los maestros espirituales y de los grandes maestros de las tradiciones religiosas del pasado, manteniéndose libres respecto a sus sistema de creencias, de comportamientos y rituales.

En las nuevas circunstancias, podemos y debemos aprender de todos los grandes maestros y de todas las grandes escuelas de sabiduría de las tradiciones, sin tener que hacernos, por ello, creyentes, personas religiosas. Hemos de aprender a ser discípulos de todos los grandes del espíritu, sin volver a la religión, permaneciendo hombres y mujeres laicos y sin creencias.

Es hora de discernir y no abandonar con las religiones toda la riqueza y sabiduría que en ellas se produjo. Debemos aprender a discernir para poder dejar a un lado a los maestros de las creencias. Hay que aprender a discernir entre quienes, en las grandes tradiciones religiosas, son maestros del espíritu y quienes son maestros de las creencias, de las ortodoxias.

En el seno de las segundas sociedades mixtas (sociedades plenamente industrializadas junto con sociedades de conocimiento) ya no podemos ni

queremos ser personas religiosas, pero sí que queremos seguir la Vía de la sabiduría, el camino del conocimiento silencioso, que es el camino de la sutilidad. Queremos aprender de los grandes maestros del espíritu de la historia, se den donde y en las condiciones culturales en que se den. Estamos forzados a tener juicio y aprender de los grandes de las tradiciones, sin que ese discipulado nos lleve necesariamente a la religión.

LOS MITOS Y SÍMBOLOS COMO SISTEMAS DE CREENCIAS Y SU LECTURA PURAMENTE SIMBÓLICA

Veamos algo más en detalle las relaciones que existen entre los sistemas míticos de programación colectiva, los sistemas de creencias y la espiritualidad.

Hemos visto que los mitos y símbolos son los sistemas de programación de las sociedades preindustriales y precientíficas. Programan sociedades estáticas que viven durante larguísimos espacios de tiempo haciendo fundamentalmente lo mismo. Programar sociedades estáticas significa programar para no cambiar, para excluir los cambios.

Este tipo de programación no es posible, como hemos visto, si no se cree que las cosas, e incluso el mismo Absoluto, son como dicen los mitos y los símbolos.

El procedimiento de programación con el que se bloquea todo posible cambio de importancia es la afirmación de que el proyecto de vida que los mitos proponen y la descripción y valoración de la realidad que hacen, tanto de la realidad funcional como de la absoluta, es intocable y sagrado porque proviene directamente de los antepasados sagrados y de Dios. Él determinó e hizo así las cosas, y así las impuso.

De acuerdo con las funciones que deben cumplir los mitos, mientras están vigentes como sistemas de programación no pueden ser tomados como meros símbolos, como meras narraciones expresivas, como simples metáforas de lo real. Eso sólo podrá hacerse cuando los mitos y los símbolos ya no sean el sistema de programación colectiva.

Para poder interpretar y vivir los mitos y los símbolos como puros símbolos y simples metáforas no bastará con que un determinado sistema mítico-simbólico perezca o sea sustituido por otro. En ese caso tampoco el sistema que se abandona podrá ser interpretado como puramente simbólico, sino simplemente como erróneo. Para acceder a una lectura puramente simbólica de los mitos y los símbolos tienen que haber sido sustituidos por otros sistemas de programación ya no mítico-simbólicos.

La posibilidad de leer y vivir los mitos y símbolos como puramente simbólicos no resulta de la sustitución de unas creencias por otras, sino del alejamiento de todo sistema de creencias. Eso es lo que está pasando en las actuales sociedades europeas.

El sistema de programación propio de las sociedades preindustriales, inculcan en la mente y en el sentir, que las cosas y el Absoluto son tal y como dicen los mitos y narraciones sagradas, sin posible duda o desviación. Y todo es como los mitos y símbolos dicen porque se cree que así lo han establecido y revelado los dioses o los antepasados sagrados.

Los mitos se han de creer para que puedan cumplir con su función programadora. *La creencia, pues, no es una exigencia espiritual sino una exigencia de programación.* Hay que someter la mente, el sentir y la acción a la creencia.

La creencia se relaciona intrínsecamente con el poder. El poder de las creencias llega más lejos que cualquier otro poder porque es capaz de penetrar donde ningún otro poder puede hacerlo: en las conciencias.

Quienes quieran controlar las conciencias en las sociedades preindustriales tienen que controlar las creencias. Eso ha hecho la religión. Por ello, el poder de las religiones, en cuanto sistemas de creencias, no ha tenido límite, porque su jurisdicción comprende el interior mismo de las conciencias.

Los gestores de las religiones, que son los gestores del poder de las creencias, los pontífices, los príncipes de las iglesias, han controlado el mayor poder sobre la tierra. Los príncipes seculares, los poderosos, han tendido que contar siempre con ese poder y servirle o aliarse con él, pero nunca, a la larga, han podido disponer de un poder real sin contar con el poder religioso.

Sin embargo, los lazos de la religión con el poder atentan contra el núcleo mismo de la enseñanza de los maestros religiosos. En tiempos de las sociedades estáticas, esos lazos fueron explicables y, si se quiere, incluso casi inevitables; pero hoy, cuando ya hemos terminado con las sociedades preindustriales y cuando se está iniciando con fuerza la gran transformación que comportan las sociedades de innovación, hay que alejarse lo más claramente posible, lo antes posible y con la mayor radicalidad de esos milenarios lazos.

Mientras las tradiciones religiosas se apoyen en sistemas de creencias, no habrá teología de la liberación capaz de romper el lazo que une la creencia

con el poder.

Además, la lógica exclusiva y exclusivista de las creencias (todas se dicen revelación divina) lleva a que los pueblos cuyas creencias difieren, se hallen impelidos a combatirse o ignorarse lo más profundamente posible, porque las creencias de los unos amenazan la sacralidad e inviolabilidad de las creencias de los otros. Ésta es una consecuencia inevitable de la estructura misma de las creencias.

La dinámica de las creencias no nace de la espiritualidad, sino de la función que los mitos deben cumplir. Es más, esa dinámica es contraria a la libertad, al amor, a la paz y a la necesidad de trascender de formas que enseña la espiritualidad.

ESPIRITUALIDAD SIN CREENCIAS; LA FE SIN CREENCIAS

En una sociedad de innovación y cambio continuo (cambios en las ciencias, en las tecnologías, en las formas de trabajar y en las organizaciones, en los sistemas de cohesión colectiva y en las finalidades) y globalizada (con diversidad de tradiciones religiosas que conviven) el camino espiritual no puede pasar por las creencias.

La propuesta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades dinámicas no puede pasar por «religar» la interpretación y valoración de la realidad, en ninguno de sus niveles, ni por «religar» los modos de actuar, organizarse y vivir a unas formas fijadas e inalterables.

Las nuevas sociedades pueden, en cambio, aceptar una oferta de calidad y de realidad hecha por lo maestros del espíritu y por los grandes textos religiosos, capaz de provocar la libre adhesión, no a fórmulas o modos de vida fijados, sino a una calidad que es un estado del pensar y del sentir que genera certeza sin, por ello, someter a formas reveladas de pensamiento y de vida.

En estas circunstancias culturales el camino interior, la vía espiritual, no puede pasar por las creencias. Ofrezcan lo que ofrezcan las tradiciones religiosas, si lo envuelven en creencias, no podrá ser aceptado.

Para poder reflexionar con claridad sobre esta temática habrá que distinguir entre dos nociones que en Occidente se encuentran entremezcladas: las nociones de «creencia» y de «fe».

En las condiciones de vida de las sociedades preindustriales las nociones de «creencia» y de «fe» iban indisolublemente unidas; en las nuevas condiciones culturales habrá que diferenciarlas claramente.

Juan de la Cruz dice en la *Subida al monte Carmelo*:

> Las cuales tres virtudes [teologales] todas hacen, como habemos dicho, vacío en las potencias: la fe en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión; y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios. [17]

Y luego dice:

> [...] la fe es sustancia de las cosas que se esperan. Y aunque el entendimiento con firmeza y certeza consiente en ellas, no son cosas que al entendimiento se le descubren [...] [18]

La fe es un hecho de conocimiento, pero es un don, es noticia no conceptual ni simbólica sino, como dice el Maestro Eckhart, «de esencia a esencia». Es un rayo de luz que, para nuestros hábitos de conocimiento, es oscuro. Pseudo Dionisio, el Areopagita, lo llama «rayo de tinieblas».

Hablando de las visiones, revelaciones, locuciones, suave olor, sabor o deleite espiritual, etcétera, dice Juan de la Cruz:

> De éstas, pues, también como de las demás aprensiones corporales imaginarias que hicimos, nos conviene desembarazar aquí el entendimiento, encaminándole y enderezándole por ellas en la «noche espiritual de la fe» a la divina y substancial unión de Dios. [19]

> Porque, en alguna manera, esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios. [20]

La fe es un conocimiento, una noticia, ni conceptual ni simbólica; es un conocer vacío de representación, de esencia a esencia. Es una noticia oscura que genera certeza. Una certeza que resulta oscura porque no responde a los patrones de nuestro conocer cotidiano en los que la noticia y la certeza están siempre unidas a la representación.

En la fe se da noticia y certeza, pero no representación. La noticia es potente y genera una certeza inconmovible, pero vacía. Por eso es justa la expresión «de esencia a esencia».

La fe es noticia de la dimensión absoluta de lo real, de Dios, de Eso, como quiera llamársele. Aunque nos llegue en una formulación, no es la formulación la que engendra la certeza sino el «toque», en expresión de Juan de la Cruz, que no es de cosa particular, porque es de Dios mismo.

Ese «toque» penetra en la sustancia del alma y sabe a esencia divina y a vida eterna. Renueva el espíritu y lo limpia, porque lo aleja de la fuente de toda impureza, la egocentración. Afecta directamente a la mente pero repercute en el sentido. Es íntimo, pero fortalece. Aunque sea de esencia a esencia, repercute en los sensores de un viviente como nosotros. Dicen los sabios que se trata de una noticia oscura y cierta que vale más que mil saberes y sentires. No es el logro de ningún mérito ni de ninguna estrategia o método humano. Se sabe que se está en contacto con la verdad, aunque sea una verdad diferente de las otras verdades ligadas a formas. Por eso es

como un rayo de luz tenebrosa, porque es luz y es oscura. Y la oscuridad no le viene de que se contraponga a la razón sino del hecho de ser una verdad, cierta y sin forma, aunque cabalgue en formas en su viaje de boca a oídos.

La creencia, por el contrario, es la adhesión incondicional a formas y formulaciones que se consideran reveladas por Dios mismo. Ese prestigio absoluto las hace incuestionables.

La creencia no es en sí ningún hecho religioso. Las creencias pertenecen al aparato de programación colectiva de las sociedades que vivían de hacer siempre fundamentalmente lo mismo —como sucedía con todas las preindustriales—, por consiguiente, debían excluir y bloquear el cambio.

Existe un principio básico de la evolución de las culturas: los hechos, las experiencias y las iniciaciones religiosas se vierten siempre en los cuadros y sistemas de programación y de cultura vigentes en las colectividades. No existe otra posibilidad. De este principio se deduce, y lo verifican los datos, que en las sociedades estáticas, que durante largos espacios de tiempo, milenios, vivieron de hacer fundamentalmente lo mismo, y que debían bloquear el cambio, la espiritualidad sólo se podía presentar en formas ligadas a creencias. Ésta es la razón por la que durante tanto tiempo la fe y la creencia han tenido que ir unidas.

Cuando las sociedades deben vivir de la innovación y el cambio continuo, esa asociación es inviable.

En las nuevas circunstancias culturales, los grupos sociales han de vivir del cambio, por tanto, no pueden fundamentarse en creencias, que son incontestables; deberán apoyarse sólo en postulados y proyectos construidos por ellos mismos. Las grandes tradiciones no pueden ofrecer a esas sociedades cuadros de creencias, sino que han de brindar otro tipo de realidad, que consistirá en *otra forma de acceso de nuestras facultades a la realidad diferente de la que proporciona nuestra vida cotidiana.*

Ofrecer a las facultades humanas otro tipo de acceso a la realidad comporta invitar a un proceso de transformación y refinamiento de dichas facultades a fin de hacerlas aptas para una nueva manera de conocer, sentir, percibir y actuar.

El tipo de proceso al que invitan las tradiciones religiosas se asemeja mucho al que se debe realizar para llegar a comprender y vivir la música, la poesía, la pintura y las bellas artes en general.

El proceso al que invitan las tradiciones religiosas se asemeja a un camino. ¿En qué consiste ese camino, según las enseñanzas? Consiste en

pasar de leer, ponderar y tratar la realidad desde la necesidad propia de un viviente a leerla, ponderarla y tratarla desde el silencio de la necesidad. En ese silencio se presenta «lo que es», no lo que el viviente necesitado precisa ver.

El camino que proponen las tradiciones, la Vía, es un proceso de silenciamiento de las interpretaciones, valoraciones y usos de la realidad que hace la necesidad. El silenciamiento conduce a la condición de testigo lúcido y desinteresado.

El silenciamiento de la necesidad y la adquisición de la condición de testigo equivalen al paso de una visión y sentir dual de la realidad a una no dual. La necesidad precisa hacer una lectura de la realidad que la escinde en dos grandes bloques: *el sujeto de necesidades* (todo viviente lo es), que tiene que reconocerse como un núcleo de carencias y un actor autónomo, y *un campo* (el mundo del viviente), que es el resto de las realidades, donde el sujeto satisfará sus carencias.

Para lograr sobrevivir, el viviente construye esta dualidad «sujeto de necesidades / campo donde satisfacerlas».

Dicen los maestros espirituales que eso no es lo que realmente existe, sino lo que cada sujeto viviente, seres humanos o de cualquier otra especie animal, precisa ver.

Quien calla la necesidad, silencia la dualidad. Quien silencia la dualidad, permite el acceso de sus facultades a una realidad que es «no-dos», en la que no hay sujetos de necesidad, ni depredación, ni objetos que depredar. No hay sujetos cazadores, ni campo de caza.

El tránsito de un estadio del conocer y sentir al otro es la Vía, el camino, el itinerario del silencio, la gran transformación, el camino a la unidad. En las sociedades preindustriales, que eran estáticas, y en las sociedades de la primera revolución industrial, que eran mixtas (preindustriales en su mayoría e industriales en círculos menores en las ciudades) y que, a pesar de su movimiento, continuaban interpretándose así mismas como estáticas y se sostenían articuladas sobre creencias, religiosas o laicas, la Vía se articulaba desde las creencias. No podía ser de otra forma, de lo contrario, la sociedad se hubiera visto atacada por las enseñanzas de los maestros.

En la nueva situación cultural, de las sociedades de conocimiento, de innovación y de cambio continuo, el camino tendrá que hacerse sin creencias.

Hay una segunda razón poderosa que contribuye a hacer inviable, para las nuevas sociedades, la unión indisoluble de vivencia espiritual y creencias, de fe y creencias. Esa razón poderosa e inevitable es la globalización de la sociedad, que es también globalización religiosa.

En una sociedad en la que confluyen todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, el camino espiritual no puede pasar por el religamiento exclusivo y excluyente a unas creencias, unas formas y unas estructuras, aunque esa unión haya durado miles de años.

Si unas creencias y formas son «la Vía», las otras no lo son. Entonces, o son puro error —y así se sostuvo en el pasado—, o son sólo aproximación parcial a la verdadera Vía —así se sostiene todavía en la mayoría de los ámbitos religiosos.

Si para cada gran tradición, las otras tradiciones son un error o sólo una aproximación a la plenitud de su verdad, aunque esa aproximación sea importante y meritoria, quedarán tres posibilidades: o bien atacarlas e intentar, con buenas o malas maneras, hacerlas desaparecer de la faz de la tierra, o bien reconducirlas a la verdad completa, la propia, o bien ignorarlas. Ahora se practica la tercera posibilidad.

Cada tradición puede pensar: ¿qué son capaces de aportarnos las demás tradiciones que ya no tengamos? Si se las escucha y se las estudia, en un diálogo interreligioso, será sólo por condescendencia, por caridad y, en definitiva, para conducirlas a la verdad total que cada tradición pretende poseer.

Una postura religiosa de este estilo es incompatible con una sociedad global, porque crea enemistades, menosprecios o condescendencias basadas en la supuesta altura de la propia verdad con relación a las verdades de los otros. La religión así entendida es enemiga declarada o encubierta de una globalización pacífica.

En una sociedad global, las tradiciones religiosas no deben generar enfrentamientos, desencuentros, menosprecios mutuos. Si las religiones, para hacer su ofrecimiento a las sociedades, han de pasar por ahí, más vale que dejen de existir.

Esta actitud conflictiva es generada por las creencias, la unión y confusión entre fe y creencias, la fusión inseparable entre el «toque» del Absoluto y las creencias con relación al Absoluto y a ese «toque».

EL DESENCUENTRO ENTRE LAS TRADICIONES ESPIRITUALES Y LAS NUEVAS SOCIEDADES ES DE RAÍZ EPISTEMOLÓGICA

El desencuentro entre las tradiciones espirituales y las nuevas sociedades tiene una doble raíz epistemológica.

Recordemos que cuando usamos el término «epistemológico» no nos refirmos a la ciencia que habla de la teoría del conocimiento, sino a las maneras que tienen los grupos humanos de concebir en su vida el conocimiento y la relación que existe entre las palabras que utilizamos para expresar y crear ese conocimiento y el conocimiento mismo.

La opinión generalizada, la idea que las gentes tienen de las ciencias es que ellas describen la naturaleza misma de las cosas. Es cierto que esa descripción todavía es imperfecta, que todavía debemos progresar mucho en ese saber sobre las cosas, pero las ciencias se van aproximando a una descripción sin fisuras.

Desde el convencimiento de que las ciencias nos describen la naturaleza de las cosas, esperamos que las ciencias nos digan cómo tratarlas adecuadamente. Y puesto que las ciencias y las tecnologías se extienden a todos los ámbitos de la vida, se supone que las ciencias serán el instrumento para solventar todos nuestros problemas y para proporcionarnos una correcta vida humana.

Ésta es una idea de las ciencias, una epistemología de las ciencias de los siglos XVIII y XIX. Es una epistemología que funcionó como una ideología en el rudo enfrentamiento de las ciencias con los antiguos regímenes y las religiones.

Por desgracia, este uso ideológico de las ciencias se mantiene todavía en el pueblo, en no pocos ámbitos de los practicantes de las ciencias y de las tecnologías e incluso en no pocos círculos universitarios. En muchos círculos se continúa sosteniendo un cientismo mitigado.

En las sociedades del socialismo real, las sociedades de régimen comunista del pasado, se hizo un uso masivo de esta ideología de las ciencias. En las sociedades capitalistas, y especialmente en las neoliberales, se continúa haciendo ese uso ideológico de las ciencias, pues se fomenta la

idea de que los desarrollos científicos y tecnológicos solventarán eficazmente todos nuestros problemas.

En las sociedades neoliberales, las ciencias y tecnologías están al servicio del capital y del mercado. Y son el capital y el mercado los que fomentan esta idea, de estructura mítica, acerca de las ciencias y las tecnologías. Pero las ciencias no describen nunca la realidad como es, sino que construyen modelos para poder operar en ella. Las ciencias transmiten información sobre la realidad que pueda servir para actuar sobre ella.

Hay, con todo, una dimensión del quehacer científico que es gratuita, que se realiza por puro amor al saber. Esa forma de hacer ciencia se vuelca sobre la realidad, sin segundas intenciones; al actuar así, las ciencias no se salen de sus limitaciones, pero los científicos pueden encontrarse enfrentados al misterio mismo de la realidad.

Las ciencias son siempre sistemas conceptuales, sistemas de representación. Todo sistema de representación se mantiene distante de la realidad. La representación no es nunca la realidad, únicamente la representa; siempre está distante de ella. Así no proporciona una noticia inmediata y directa de la realidad, siempre ofrece un esquema de ella, un diseño de lo real. Y el diseño de lo real no es lo real.

Además, las ciencias no pueden solventar todos los problemas humanos porque los problemas más graves que padecemos los humanos son axiológicos, porque son políticos, sociales, morales, y las ciencias, por su misma naturaleza, son ineptas para tratar exhaustivamente esos problemas.

Las ciencias son construcciones lingüísticas en las que se ha intentado eliminar, al máximo posible, los elementos semánticos axiológicos. Son, pues, metodológicamente estériles con respecto a lo axiológico. Pueden proporcionar información sobre las cuestiones axiológicas, pero no son capaces de construir axiologías ni de proponer valores de forma eficaz.

Los humanos somos seres vivientes y, como todos los seres vivientes, mantenemos una relación axiológica con el medio y con nuestros semejantes. Ningún sistema científico, por sofisticado que sea, nos puede alejar de esa nuestra condición. Por consiguiente, los problemas axiológicos humanos deben resolverse con un tipo de lenguaje en el que no se hayan eliminado los elementos valorales. Habrá de ser un tipo de lenguaje que maneje valores.

Por consiguiente, las sociedades, por más científicas y tecnológicas que sean, necesitarán construir sistemas de valores que nos permitan vivir y

manejar las ciencias y las tecnologías adecuadamente. Las ciencias no pueden proporcionar esos sistemas de valores; debemos construir postulados axiológicos en función de los cuales sea factible construir proyectos de vida colectiva a los que se subordinarán los desarrollos científicos y tecnológicos.

No se ha comprendido todavía la función programadora central de los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales, ni menos su función puramente simbólica, más emparentada con la poesía que con las ciencias.

Se ignora por completo que los mitos, símbolos y narraciones de las tradiciones religiosas, aunque ya no son capaces de ejercer ninguna función programadora, pueden continuar con su función puramente simbólica al hablar de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real, la de una cierta dimensión de nuestro existir de la que las ciencias no pueden hablar.

Frente a estas actitudes, las religiones también tienen la pretensión de describir la naturaleza de la realidad. Pretenden conocer la naturaleza humana, la naturaleza de la sociedad, de la organización social y familiar, pretenden saber cuál debe ser el comportamiento humano.

Ese supuesto saber es expresado por medio de lenguajes axiológicos, narraciones sagradas, mitos, símbolos, doctrinas, rituales. Las religiones presumen de que sus mitos símbolos y narraciones describen la naturaleza misma de lo que es. Tuvieron esa pretensión mucho antes de que las ciencias existieran. Contra esa pretensión lucharon las ciencias para hacerse un lugar y, al hacerlo, cayeron en el mismo error.

También los lenguajes religiosos eran sistemas de representación y, por tanto, se hallaban distantes de la realidad misma, como los sistemas conceptuales de las ciencias.

Tanto las religiones como las ciencias, desde sus epistemologías, que en el pasado estuvieron intrínsecamente emparentadas, tenían, y todavía tienen en círculos mayoritarios, la pretensión de decir qué es la realidad. Tanto unos como otros son creyentes. Es hora de abandonar todas las creencias.

Las ciencias no dicen qué es la realidad, sino que la modelan para operar en ella.

Los mitos, símbolos y narraciones sagradas, tampoco dicen qué es la realidad, también la modelan para poder operar en ella. Dicen cómo hay que verla para poder vivir de una manera preindustrial determinada.

Ciencias y mitos modelan las realidades con relación a la actuación; se diferencian en que las ciencias construyen modelos abstractos y los mitos

construyen modelos axiológicos.

Los dirigentes religiosos, especialmente los occidentales, tanto cristianos como musulmanes y judíos, continúan manteniendo una epistemología de los mundos simbólicos y míticos insostenible en las nuevas circunstancias culturales. Ignoran el carácter de «constructos» de esas formaciones. Ignoran la pretensión primaria de los mitos con relación a los modos de vivir preindustriales. Ignoran la aspiración fundamental de esos lenguajes constitucionales: programar a los colectivos de forma adecuada a una forma de vida. Ignoran que el propósito de mitos, símbolos y rituales es, en primer lugar, implantar en los colectivos preindustriales y estáticos patrones de interpretación, valoración, organización y actuación que deben ser intocables. Para que cumplan con esa función se afirma que fueron revelados.

Las tradiciones religiosas se niegan a revisar la epistemología de esas formaciones lingüísticas y se empeñan en mantener la que estaba vigente en las sociedades preindustriales, la que hemos llamado «epistemología mítica».

Esa epistemología desfasada se refleja en la lectura que hacen de las escrituras sagradas, en el planteamiento de los rituales y de las oraciones colectivas y privadas, en la organización, en la pretensión de que esos mitos, símbolos y rituales continúen vigentes en su función de programadores de los grandes ámbitos de la vida colectiva y privada y, por supuesto, también se refleja en la concepción de los grandes símbolos religiosos como «Dios», «la otra vida», «la resurrección», «Hijo de Dios», «Virgen y madre», «salvación», «redención», «pueblo elegido», «revelación», «profecía», etcétera.

Las religiones continúan empeñadas en trasmitir el gran mensaje de las viejas y venerables tradiciones, vertido en modelos culturales preindustriales, ligados a creencias, a la subordinación mental, moral y ritual, a las sacralidades, a las jerarquías, al patriarcado, a la interpretación cosificada de símbolos, mitos y narraciones sagradas.

Esta forma de interpretar y vivir los grandes contenidos de sabiduría de las tradiciones, expresadas en símbolos, mitos y narraciones, se convierte en un obstáculo insuperable para la mayoría de los hombres y mujeres de las sociedades industrializadas desarrolladas y de conocimiento. Este obstáculo es prácticamente insuperable porque contradice y se opone al nuevo tipo de sociedad y a la nueva manera de programar a los colectivos mediante

postulados y proyectos construidos por nosotros mismos y puestos en las práctica con el auxilio de las ciencias y las técnicas, también construidas por nosotros.

Nos encontramos en una situación de confrontación que radica en una mala epistemología.

Ni las tradiciones religiosas se han adaptado a las nuevas condiciones culturales, porque continúan ancladas en actitudes y perspectivas preindustriales y están, por ello, temerosas y agresivas, ni las nuevas sociedades industriales se han adaptado plenamente a las nuevas circunstancias en lo referente a la interpretación de las ciencias y, especialmente, en lo referente al lenguaje de las tradiciones religiosas. Continúan ancladas en actitudes y perspectivas propias de la primera industrialización. Su actitud es despectiva e indiferente.

¿Las tradiciones religiosas serán capaces de hacer esa transformación a tiempo? De momento no hay ningún síntoma al respecto. Los datos nos empujan más bien al pesimismo.

Por su parte, ¿las nuevas sociedades industriales serán capaces de situar a la ciencia y a la técnica en su lugar y de comprender esa otra forma de hablar de lo real constituida por los mitos, símbolos y narraciones sagradas? Tampoco en esto podemos estar desbordantes de optimismo.

Lo peor del caso es que la cerrazón de los gestores de las tradiciones religiosas, refuerza la cerrazón de la cultura de las nuevas sociedades industriales. La inversa es igualmente verdadera.

El colapso de las religiones vuelve más timoratos, replegados y agresivos a los líderes religiosos; y ese endurecimiento y repliegue endurecen, a su vez, la actitud de los líderes y gestores de la cultura de las nuevas sociedades.

LA DIFERENCIA ENTRE LAS CREENCIAS Y LOS SUPUESTOS

Las palabras y los discursos de la vida cotidiana tienen una orientación y una pretensión prácticas. Para poder cumplir esa función práctica han de suponer que el diseño, la representación, la objetivación de la realidad que las palabras proponen resulta operativa. Las palabras de nuestra vida cotidiana precisan «suponer» que lo que conciben y dicen se corresponde con la realidad hasta el punto de ser una correcta guía para la acción.

En las sociedades en que se vivió de la misma manera durante milenios, esa suposición se hizo creencia. ¿Por qué fue necesario transformar una simple suposición en creencia? Porque si uno sólo «supone» lo que dice de la realidad, estaría dispuesto a cambiar una suposición por otra cuando conviniera. Esa actitud mental y práctica no es apropiada para sociedades que no deben alterar nunca sus supuestos ni sus maneras de vivir.

En las nuevas condiciones culturales, ni el lenguaje espiritual, ni los mitos y símbolos religiosos deben ir acompañados de creencias. Porque, en nuestra situación, quien cree lo que dicen los mitos y los símbolos, de forma que suponga que existe lo que enuncian y como lo enuncian, se pierde en el vacío de unas construcciones del pasado.

Las sociedades estáticas, para poder existir, tienen que convertir los «supuestos» en «creencias». Quien «cree» que las cosas son como dicen los discursos autorizados excluye, con la fuerza de su creencia, toda posible alteración de los supuestos que son la carne de las creencias. Quien opera sólo con supuestos, en cambio, reconoce que la realidad no es como la diseñan las palabras; por eso está dispuesto a cambiar los supuestos cuando convenga. Los supuestos son, siempre y por naturaleza, provisionales y móviles. Las creencias, por el contrario, no son provisionales ni móviles.

Por consiguiente, las sociedades estáticas son sociedades de creencias, mientras que las sociedades dinámicas únicamente pueden ser sociedades de supuestos.

Las sociedades estáticas hicieron de los mitos y los símbolos el soporte de las creencias. Ésa no es la naturaleza propia e inmutable de los símbolos y de los mitos; ésa es la versión preindustrial y estática de símbolos y mitos.

Una versión ni preindustrial ni estática usaría los símbolos y los mitos únicamente como instrumentos de la investigación con la mente, con el corazón y con los sentidos, desde una perspectiva no utilitaria.

Para las sociedades preindustriales, las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos son descripciones de la realidad, son descripciones de hechos y personajes. Para las sociedades industriales, las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos son sólo metáforas que apuntan a la realidad para indagarla, no para operar en ella.

Esa lectura de los mitos y los símbolos, ni preindustrial ni estática, tendría que presentarse claramente divorciada de todo tipo de creencias. Para poder usar mitos y símbolos en sociedades industriales y dinámicas, no hay que creer que existan tales cosas y acontecimientos como las que dicen esas narraciones y símbolos; hay que suponer solamente que los símbolos y mitos son una guía para la investigación de lo que nos rodea, en el sentido en el que ellos nos hablan.

Cuando se cree en los símbolos y mitos, se toman sus narraciones y diseños como realidades. Quien actúa así se queda atrapado en las creencias, en diseños y construcciones que sólo son metáforas y simplificaciones; de este modo desfigura lo que debiera ser sólo un instrumento y un puente.

El error es tomar por realidad lo que es un diseño humano, en unas condiciones culturales determinadas, ya caducas.

LOS SÍMBOLOS Y MITOS: AFIRMACIONES APOFÁTICAS O METÁFORAS ACERCA DEL ABSOLUTO

Los mitos y los símbolos significan la realidad. Y la significan creyendo que cuando hablan de las realidades de este mundo describen su propio ser. Partiendo de este supuesto, se refieren a la dimensión absoluta de lo real metafóricamente. Para ellos, las metáforas predican un cierto grado de analogía entre el significado y aquello a lo que el significado se refiere. Los escolásticos llamaban a eso «analogía del ser». Como creían que las palabras describían el ser de las realidades de este mundo a las que se referían —éste era el supuesto de la epistemología mítica—, consideraban que podían referirse al Absoluto analógicamente.

Cuando se creía que los mitos, las narraciones sagradas y los símbolos describían aquello que significaban, la analogía del ser era una auténtica predicación, una descripción del Ser Absoluto. Cuando se reconoce que los símbolos y los mitos no describen la realidad, sino que sólo la modelan a la medida de las necesidades de un grupo de vivientes, en unas condiciones determinadas de supervivencia, se comprende que ellos sólo pueden apuntar a lo Absoluto como metáforas, pero sólo significando, no describiendo, ni siquiera analógicamente.

Los mitos y los símbolos, cuando hablan del Absoluto, apuntan verdaderamente, tal como lo hacen las metáforas. Y apuntan verdaderamente porque el Absoluto se trasluce en determinados contenidos semánticos centrales para la vida del grupo. Algunos de esos contenidos centrales para una cultura son como los vitrales de las iglesias, que dan forma y colores a la luz y, con esas formas y colores, la hacen presente en la penumbra interior de las iglesias.

Las formas y colores que los vitrales conforman hacen presente a la luz, pero no describen ni su naturaleza ni sus formas, ni siquiera analógicamente.

Cuando nos salimos del contexto de la ontología mítica, comprendemos que los símbolos y mitos carecen de poder de describir al Absoluto no-dual, no pueden describir, ni siquiera analógicamente, aquello que está más allá

de las categorías de sujeto y objeto, de ser y no ser, y que, por tanto, está vacío de toda posible categorización.

Los símbolos, los mitos, las narraciones sagradas sólo apuntan verdaderamente al Absoluto, si nos dejamos guiar por ellos y los dejamos atrás; si pasamos al otro lado de la vidriera de los colores. Los símbolos y mitos nos conducen por una senda de luz, inteligible para nuestra condición humana, que termina introduciéndonos en el abismo insondable de la luz tenebrosa, la luz sin forma ni color alguno.

Sabemos que las afirmaciones apofáticas no predican nada positivo con respecto al Absoluto, sólo nos dicen lo que el Absoluto no es.

Parece que los mitos y símbolos sí que hacen predicaciones positivas de Dios, del Absoluto. Se trataría de unas afirmaciones que dicen, aunque sea sólo de forma analógica, cómo es el ser desde la dimensión absoluta de la realidad.

Durante un tramo del camino de meditación e indagación puede parecer que es así, pero finalmente no resulta cierto, porque los mitos y los símbolos, para significar lo Absoluto verdaderamente, han de terminar trascendiéndose a sí mismos por completo, y trascenderse a sí mismos por completo es equivalente a anularse a sí mismos, a anular lo que estaban predicando.

Veamos un ejemplo: «Dios es inteligencia infinita, conocedor infinito». Con esta afirmación se sostiene que Dios no es inerte como la materia, o no es inteligente como lo son los animales, sino que es inteligente, a la manera de nosotros los sujetos humanos, pero de forma totalmente diferente, porque nuestra inteligencia es limitada y la suya es infinita. Es, pues, inteligente y conocedor de forma sólo análoga. Ésta sería la actitud tradicional. Pero la adecuada comprensión de esta afirmación nos conducirá a entender que Dios no es un sujeto, porque los sujetos son paquetes de necesidades frente a un campo de objetos. Dios no es, pues, un sujeto dotado de inteligencia. Dios no es un sujeto que conoce cosas fuera de sí mismo, ni tampoco hace de sí un objeto de conocimiento. Todo esto sería introducir dualidad en Él, y la dualidad de sujetos y objetos es solamente cosa de vivientes necesitados.

Dios no está en la dualidad, donde hay sujetos y objetos y donde puede hablarse de conocer o no conocer. Dios es la no-dualidad. Por tanto, la afirmación que estudiamos, después de alejar a Dios de la forma de ser de la

materia inerte o del modo de vida no-inteligente, termina comprendiendo que Dios no es propiamente ningún sujeto inteligente.

La afirmación «Dios es un ser de inteligencia infinita» no es una afirmación conceptual, es una afirmación simbólica, que sólo apunta, y que termina anulándose a sí misma.

Pasemos a considerar otra afirmación: aquélla propia del vedanta, [21] según la cual «el Absoluto es Sat-Chit-Ananda, es decir, SerConciencia-Beatitud». Esta sentencia, en comparación con la anterior, nos aleja de la noción de un sujeto inteligente y nos lleva a adentrarnos en una representación que sostiene que el Absoluto es luz y una luz que es ser, en una no-dualidad absoluta.

Aquí nos hemos apartado de la figura de una individualidad inteligente en una realidad dual, para entrar en una figura sin individualidad y en la no-dualidad.

Podría parecer que no hay ya más camino que andar, pero no es así. También Sat-Chit-Ananda es una expresión simbólica, no conceptual, que se trasciende a sí misma. Decir que es ser, todavía sitúa al Absoluto en el ámbito de la dualidad de «lo que es» frente a «lo que no es». Lo mismo se podrá decir de la afirmación de que es Conciencia. Todavía estaríamos en el ámbito de la dualidad, «lo consciente» frente a «lo no consciente». Además, ¿tiene algún sentido emplear el termino «conciencia» cuando no hay ningún sujeto que sea consciente de nada? Ni el Absoluto es un sujeto de necesidad, ni hay nada ni nadie frente al Absoluto. Por consiguiente, también esa afirmación termina sumergiéndose en el gran abismo vacío de toda posible categorización.

Esta manera de ser de los símbolos que hablan del Absoluto, que consiste en presentarse como afirmación positiva en el primer tramo del camino, para sumergirse en las tinieblas luminosas en tramos posteriores, fue perfectamente conocida por todos los grandes místicos de la historia.

Hemos visto y comprobado que, cuando los mitos y los símbolos funcionaban como sistemas de programación colectiva, debían tomarse como descripciones verídicas de la realidad a la que aludían, porque tenían que orientar eficazmente la acción individual y colectiva. Era ése un uso pragmático de los símbolos y de los mitos, con ellos se pretendía designar aquello a lo que se referían para orientar la acción y la supervivencia. Tales símbolos y mitos procuraban describir aquello que designaban. Para que

pudieran cumplir su función programadora, era necesario que se creyera que lo que decían era la verdadera manera de ser de lo real.

Los mitos y los símbolos, cuando hacían el papel de programadores del colectivo, y de colectivos que debían excluir los cambios, debían vivirse como sistemas de creencias, y así tenían una clara e inequívoca función designativa, deíctica. Sin esa función designativa, sin la firme creencia de que los términos se referían a realidades concretas, los mitos y los símbolos no hubieran sido capaces de programar la acción.

Cuando los mitos y los símbolos no son ya programadores de los colectivos, ni, consecuentemente, tampoco sistemas de creencias, sino puros sistemas simbólicos expresivos, su función designativa puede parecer, en un primer momento, clara, pero, a medida que avanza la comprensión de su forma de significar, la pretensión designativa se pierde en un abismo de entidades que podemos considerar sujetos u objetos.

Los símbolos y los mitos, en las circunstancias culturales en que nos movemos, en las que ya no son programa de nada, apuntan al Absoluto, pero su fuerza designativa no es precisa ni clara. Lo que afirman es un *conocimiento no-conocimiento* y su designación es una *designación no-designación*.

Los símbolos y los mitos que hemos heredado del pasado ya no son programa de nada ni de nadie; ya no son sistemas de creencias que haya que asumir. Por ello, han perdido el poder de presentarse ante los colectivos como descripciones garantizadas de la realidad capaces de dotar de sentido y orientación a la acción y a la vida. Han perdido su clara función designativa para las realidades de este mundo, así como la capacidad de generar en la conciencia el convencimiento de que se refieren a algo concreto del mundo relativo a nuestras necesidades. Ya no son útiles para organizar la vida y la acción cotidiana de los colectivos. Entonces muestran su ser de símbolos, de metáforas que hablan de aspectos sutiles de este mundo, que hablan, sobre todo, de la dimensión absoluta de la realidad; y, así, son ya sólo símbolos, metáforas que al parecer dicen mucho, pero que en realidad sumergen en el más completo silencio.

Lo símbolos del pasado son ahora sólo metáforas. Los mitos y narraciones sagradas del pasado son ahora sólo narraciones-metáfora.

Si desnudamos a los mitos y a los símbolos de su función programadora, de las creencias que esa función exige y de la epistemología mítica que

conlleva, se hace inmediatamente patente su carácter puramente simbólico, puramente metafórico.

Si se entienden así los mitos, símbolos y narraciones sagradas, se hace imposible someterse a ellos. Uno no se somete a metáforas, las comprende y las vive. Además, las metáforas que hablan del Absoluto, como hemos visto, al significar se hunden en el silencio, porque se trascienden a sí mismas.

Cuando los símbolos y los mitos son sólo metáforas, se imposibilita la exclusión de unos sistemas simbólicos por otros. Ninguna metáfora, bien entendida, se afirma como única y excluye a las demás. Lo único que pretenden las metáforas es hacerse entender, no imponerse ni sostener que son la única manera de hablar de aquello a lo que se refieren mediante una figura.

Los grandes sistemas simbólicos y míticos, que ejercieron papel programador durante milenios, han creado tradiciones en los modos de figurar y referirse a la dimensión absoluta de la realidad. Para nuestros antepasados, esas tradiciones fueron sistemas de creencias exclusivas y excluyentes. Para nosotros solamente son estilos de representación, formas de referirse a lo Absoluto con imágenes, modos bien asentados de representar lo que no se puede representar y maneras sólidamente enraizadas de decir metafóricamente aquello que no se puede decir.

Uno puede adherirse a una tradición mítico-simbólica, pero no puede someterse a ella y jamás con exclusión de todas las demás. Carecería de toda lógica y de todo sentido excluir a las otras tradiciones mítico-simbólicas. ¿Qué sentido tendría que un sistema de representación simbólica y metafórica de lo Absoluto excluyera a otro u otros, sabiendo que todos son sólo formas de figurar lo que está más allá de la posibilidad de toda imagen?

Si todos los sistemas míticos y simbólicos de representación de lo Absoluto terminan hundiéndose en un abismo que está más allá de cualquier forma que le podamos dar, ¿en qué se va a fundamentar la pretensión de excluirse unos a otros? Si todos los sistemas mítico-simbólicos, bien entendidos, terminan siendo apofáticos ¿para qué se van a excluir unos a otros?

Las grandes religiones, que son monumentales sistemas simbólicos, se parecen a los grandes poemas. Son las más conspicuas construcciones humanas capaces de hacer saltar los límites de la necesidad. Son inmensas

creaciones del espíritu humano erigidas para hablar de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad.

Durante miles de años esas creaciones han elevado el espíritu humano más allá de las perspectivas de un pobre animal viviente.

Los grandes hombres que construyeron esos vastos poemas, no quisieron huir de la realidad, sino penetrar en ella profundamente, tanto que fue preciso destilar una y otra vez la esencia humana hasta llevarla a su mayor concentración y a su mayor sutilidad. En esos como poemas, los seres humanos amaron tanto a la realidad que desaparecieron en ella, en una unidad indiscernible, vibrante y lúcida.

Al crear y recrear su intento de aproximación a lo Absoluto, los grandes maestros del espíritu lo desvelaron, recibieron la revelación de la unidad inefable con una presencia única, absolutamente convincente, vacía, total, exclusiva. Su creación fue conocimiento y desvelamiento. Quien deseó ardientemente reconocer, fue reconocido y sumido en la unidad. Muchos siguieron el camino de los grandes, recreando lo que ellos hicieron, para hundirse en la unidad indecible, como ellos.

En las nuevas condiciones culturales, los mitos y símbolos religiosos, los poemas de los grandes maestros, ya no sirven para apuntalar nada, ni para exorcizar nada, vuelven a ser libres de funciones sociales que fijen. Ahora pueden ser lo que son, sólo símbolos, sólo metáforas, sólo expresiones de lo Absoluto, instrumentos de pasión, de amor, de indagación y de conocimiento.

Hay que recuperar, con toda su fuerza, la capacidad de ensoñar la realidad, como los poemas, para conocerla y amarla, como hicieron los viejos maestros del espíritu. Solamente esa ensoñación, libre esta vez, puede proporcionarnos el respeto, el amor, la veneración y el reconocimiento por todo lo que existe y vive en este planeta y por nosotros mismos, porque los mitos y los símbolos ya no tienen a su cargo programar nada, solventar nada, apuntalar nada, legitimar nada. Todos esos oficios los tomaron ya las ciencias, las técnicas, los postulados axiológicos y los proyectos colectivos que nosotros mismos construimos.

Los grandes poemas religiosos, las grandes construcciones de los maestros espirituales vuelven a ser libres y aptas para ser usadas; pero están desacreditadas por el uso que se hizo de ellas. Hay que devolverles el crédito, pero ya sólo como ensoñaciones libres, no como programas o creencias forzosas.

NO HAY QUE ESPERAR SUSTITUTOS DE LA RELIGIÓN

En el futuro no habrá un sustituto de la religión que cumpla las funciones que ella realizaba, porque las sociedades preindustriales no volverán y porque la epistemología mítica se ha vuelto inviable.

La religión era un proyecto de vida individual y colectivo; un sistema de interpretar el mundo, la humanidad y la vida; un sistema de valoración y de organización familiar y social; un sistema de moralidad; un sistema incuestionable de creencias, revelación divina; una solución para la vida y para la muerte; dadora de sentido a la vida humana. Además de todas estas funciones, era un sistema de iniciación y de expresión de la experiencia espiritual.

La religión podía ejercer todo el primer paquete de funciones porque constituía el sistema de programación de las sociedades preindustriales y estáticas. Por ello, eran sistemas de creencias a las que la mente y el corazón de los individuos y de las colectividades tenía que someterse, pues eran precepto y revelación divina.

Cuando la religión como sistema de programación colectiva y sistema de creencias se hace imposible, pierde la capacidad de ejercer esas funciones, que pasan a depender de la pura decisión y construcción humana. Siempre fue así, pero no lo sabíamos; ahora lo sabemos con toda claridad.

Hoy hay que aprender a vivir sabiendo que todos los aspectos de nuestro destino están exclusivamente en nuestras manos; sólo nosotros nos construimos los proyectos y el sentido de nuestras vidas, nuestras formas de vivir y el mundo en que queremos vivir. Hay que aceptar que, en el futuro, no habrá sustituto de la religión, porque nada ni nadie nos proporcionará nada construido. Hay que aceptar que, de las grandes tradiciones religiosas del pasado, sólo nos queda su capacidad de expresar la experiencia espiritual e iniciarnos a ella.

Para comprender esta nueva situación, hay que aprender que la espiritualidad no da soluciones a nada, ni en la vida, ni en la muerte. Que la espiritualidad no edifica nada, ni siquiera al constructor, porque la espiritualidad es sólo una cualidad sutil. La espiritualidad verdadera es

vacío completo de formas y de todo tipo de construcción y determinación, porque es sólo espíritu para la construcción, es sólo un élan sutil de amor e interés que vivificará todas nuestras construcciones culturales.

No son las tradiciones religiosas sino nuestros propios proyectos los que deberán dar orientación y sentido a nuestras vidas. Debemos solucionarlo todo por nosotros mismos, con nuestras ciencias, con nuestras tecnologías, con nuestros postulados axiológicos y con nuestros proyectos.

Sólo nuestra calidad personal y colectiva, y nuestra capacidad de discernir lo que es conveniente y adecuado a cada situación será nuestra guía; no hay otra guía.

Las tradiciones religiosas no ofrecen ninguna solución a nada. Si encontráramos en las religiones del pasado alguna solución, ya hecha, para nuestros problemas, deberíamos sospechar seriamente de ella. Las religiones del pasado respondían a problemas propios de sociedades preindustriales. Si adoptamos las soluciones que nos presten podemos dar por seguro que nos estamos empeñando en mantener vivo algo que murió sin remedio hace tiempo.

Ni siquiera los modos de vida de las sociedades tradicionales se construyeron sobre la dimensión sagrada de la existencia; en realidad fueron erigidas sobre condiciones de vida propias de sociedades estáticas, precientíficas, pretecnológicas, agrarias, autoritarias y patriarcales.

Las sociedades tradicionales eran, pensaban, sentían y actuaban como lo hacían no porque fueran sociedades religiosas y creyentes, sino porque eran estáticas y agrario-autoritarias. Las sociedades del pasado, de las que hemos recibido las tradiciones religiosas, creían lo que creían porque necesitaban adaptarse convenientemente a unos medios y modos de vida y no porque fueran religiosas o espirituales.

Los mitos y símbolos, cuando estaban vigentes como sistemas de programación, imponían, por una parte, una interpretación y valoración de la realidad y, por otra, una representación del Absoluto. Ambas imposiciones tenían consecuencias en la organización de los grupos humanos, en general, y en particular en la de los grupos religiosos. Los símbolos y mitos imponían y sacralizaban una forma concreta de organización. Cuando dejan de estar vigentes, no imponen una interpretación de la realidad ni una representación del Absoluto. Por esto mismo, dejan de establecer un determinado tipo de organización y dejan de sacralizarla.

Los mitos y los símbolos entendidos, sentidos y vividos como puros símbolos, como puras metáforas que aluden a las realidades y apuntan a lo Absoluto se desligan por completo de cualquier sistema de organización impuesto tanto en el nivel social, en el nivel familiar, como en el religioso.

¿Cómo van a imponer algo, si lo que hacen para nosotros, miembros de las nuevas sociedades industriales, ya no es interpretar nuestra realidad cotidiana, ni la dimensión absoluta de nuestro vivir, sino sólo apuntar, aludir a esa dimensión de lo real, que es radical y completamente inconcebible?

En la nueva situación cultural, somos libres para organizar nuestra vida colectiva y familiar como convenga, y somos igualmente libres para organizar nuestros grupos religiosos de la manera más adecuada para nuestro caminar hacia los campos del silencio, el amor incondicional y la libertad. Hemos tenido que aprender (todavía estamos en ello) que, en realidad, nunca tuvimos proyectos de vida bajados del cielo, ni recibidos de Dios o sancionados por Él, o suministrados por la naturaleza de las cosas.

Y hemos tenido que aprender esta dura verdad con dolor, temor y no poco espanto y, además, por necesidad, porque en las nuevas circunstancias, las cosas no podían continuar siendo como creyeron nuestros antepasados.

Nuestra perplejidad y nuestro temor son tan grandes que todavía nos impiden reconocer lo que se ha hecho cultural y colectivamente evidente. En nuestro tiempo, nos hemos visto forzados a comprender que ni la religión ni la espiritualidad a la que podamos aspirar en nuestras circunstancias culturales suponen una solución.

La espiritualidad nos conduce a otra dimensión de la existencia: nos guía a la dimensión Absoluta, nos conduce a ampliar nuestro ser, a afinar nuestro discernir y nuestro sentir, a pacificar y serenar nuestro interior; nos conduce a la ternura, al interés incondicional por todos y por todo, al amor y a la paz. Todo eso no constituye una solución de ningún tipo, pero es una fuente fecunda de soluciones válidas.

La espiritualidad no es solución, porque es sólo un espíritu que hace de nosotros un ser nuevo. Ni las tradiciones religiosas del pasado ni la espiritualidad nos dan construcciones, dan sólo un espíritu nuevo a los constructores.

EL CARÁCTER DE NUESTRO HABLAR SOBRE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD

¿Se puede decir algo sobre el Absoluto? El mismo término «Absoluto» es inadecuado. Con este término sólo se dice que «lo que es» está «absoluto» de toda posible relación; que está suelto, desligado, separado de cualquier relación. Más que afirmar, niega.

Podríamos afirmar que ningún término que pretenda referirse a «Eso que es», puede ambicionar describir su manera de ser, sólo puede apuntar para provocar una intuición que permita trascender el concepto o la imagen.

Al usar un término para referirnos a Él, hacemos de Él un referente, y no es ningún referente, porque no está frente a nada ni frente a nadie, no es un objeto ni un sujeto para nadie. No es un objeto, ni es un sujeto; no es una individualidad, porque lo que no es objetivable no puede afirmarse que sea individualidad. No es ser, ni es no-ser porque predicar el ser o el no-ser sólo tiene sentido respecto de individualidades, de algo acotable, de algo objetivable.

Una de las afirmaciones más abstractas para referirse al Absoluto es la que ya hemos comentado de la escuela hindú vedanta *advaita*, según la cual Él «Sat-Chit-Ananda», es decir, Ser-Conciencia-Beatitud. Esas expresiones, a pesar de su apariencia conceptual, son más símbolos que conceptos, porque no pretenden describir al Absoluto sino sólo apuntar a él, pero de tal forma que se trascienda esas mismas nociones con las que se apunta.

El Absoluto propiamente ni es ni no-es, porque a Él no se le puede aplicar ni el ser ni el no-ser, porque no es acotable, objetivable. Tampoco se puede decir de Él que sea Conciencia, porque no es un sujeto ni una individualidad con conciencia de algo. Tampoco es un sujeto para tener o no tener Beatitud. Sin embargo, hechas estas correcciones, se puede decir con sentido que es, que es a la manera de la conciencia y que se basta a sí mismo y por ello es beatitud. Es una Presencia, pero de nadie ni de nada; es una presencia vacía. ¿Tiene sentido hablar de una presencia vacía? Se trata de una presencia de la cual la mente y el sentir pueden tener noticia, pero que es absolutamente incategorizable. Hablar de una presencia

incategorizable es hablar de forma que el término «Presencia» debe trascenderse a sí mismo.

Es una presencia vacía porque está presente en todas partes y en ninguna. No es la presencia de algo o de alguien entre «los algo» y «los alguien». Pero toda presencia de algo o de alguien es su presencia porque nada es «otro» respecto del Absoluto, ni el Absoluto es «otro» respecto de nada. Así, esa presencia vacía es una presencia patente en todo, sin que ninguna de las presencias en las que se manifiesta, le ciña y le haga una presencia a la manera de la presencia de sujetos y objetos.

El Absoluto es el Vacío radical. Pero «Vacío» es una expresión apofática que dice que toda afirmación sobre el Absoluto es falsa y toda negación verdadera. Pero incluso un término tan radical como ése, para tener algún sentido, debe trascenderse a sí mismo, porque el Absoluto no es nada que esté vacío de nada.

Aquello a lo que apunta el término «Vacío», como si fuera un referente, está lleno, pero de nada y de nadie que pueda categorizarse o representarse.

La noción no habla de ausencia; no es ausencia de algo o de alguien, es vacío de toda posibilidad lingüística, de toda posible conceptualización y representación, de toda imagen.

Es la radical «no-imagen».

El Absoluto es lo que está más allá de toda la dualidad que genera el viviente en su lectura de la realidad desde la necesidad; en ese sentido, es el «No-dos». Pero afirmar la no-dualidad no es afirmar la unidad. En realidad no es ni no-dos ni uno, ni plural ni uno, porque no tiene nada que ver con las individuaciones y objetivaciones, que son la base de nuestro hablar de unidad, dualidad y pluralidad.

A pesar de ser un abismo de vaciedad radicalmente inconcebible, se lo puede simbolizar porque es la presencia de toda cosa, Él es la realidad, sutil para mi mente de viviente necesitado (por esa sutilidad los cazadores-recolectores le llamaron «Espíritu»).

Así, para quien sea capaz de comprender, toda realidad tiene capacidad para referirse a Él, para hacerlo presente y patente, diciendo al mismo tiempo que Él no es como se le expresa y se le hace presente. Ése es el ser del símbolo en su pura función expresiva.

Cuando más centrales son, para nuestra vida individual y colectiva, unas determinadas cosas y unas determinadas personas, mayor es su fuerza significativa en relación con el Absoluto, como hemos podido comprobar en

los análisis míticos. Así, lo que en una cultura determinada tiene una significación incondicionada para nuestra supervivencia como individuos y como especie, tiene una fuerza no condicionada para significar, pero siempre haciéndolo de forma simbólica: apunta en una dirección e invita a trascender el término con el que se apunta, incita a abandonarlo e ir más allá de él.

Uno puede inclinarse a usar con más frecuencia expresiones vedanta *advaita* (Ser-Conciencia-Beatitud) que otras expresiones o que las expresiones budistas, porque las afirmaciones *advaita* son unos conceptos-símbolo alejados de las formulaciones teístas, pero abiertas a posibles símbolos teístas.

Los símbolos teístas, tomados como puros símbolos, no forman parte de ningún sistema de programación colectiva, ni de ningún sistema de creencias; son sólo símbolos al servicio del proceso interior. Cuando en ese proceso interior (que no es propiamente ningún proceso sino sólo un despertar), la lucidez de la mente y, sobre todo, el sentir del corazón no pueden arrancar los pies del suelo del ego, de la conciencia de ser alguien venido a este mundo, (aunque sepan de la irrealidad de ese fundamento), entonces se ve y se siente al Absoluto como fuera de uno mismo, como distinto de la realidad que el ego se atribuye.

En esa situación del pensar y del sentir con respecto al ego, el Absoluto es visto y sentido como «otro» del ego, como un «otro Absoluto», Mente Absoluta, Fuente, Señor de todo; es decir, se le ve y se le siente como Dios. Sin embargo, en la medida en que se sabe que, en profundidad, uno mismo no es nadie, se sabe, simultáneamente, que Dios es sólo una figuración que se produce en el estado en el que se dan, a la par, el vislumbre del Absoluto y la incapacidad de escapar a la ignorancia de creerse alguien venido a este mundo.

Vistas así las cosas, todo proceso interior (que es un proceso sólo desde la perspectiva del que todavía no ha despertado a su propio ser) tiene momentos en que aflora el teísmo, no por causa de creencias o sistemas de interpretación y programación colectiva, sino por la dinámica misma del proceso interior. Se trata de un teísmo sin Dios, un teísmo lúcido de los mecanismos de proyección interior, cuando uno hace intentos por escapar de la cárcel del ego.

Incluso en tradiciones como la budista se dan esos momentos del proceso interior, en los que Buda hace un papel semejante al que hacen los dioses en

el vedanta o en las tradiciones teístas, cuando el teísmo ha escapado de las creencias y muestra a las claras su función en la Vía.

Sin embargo, se puede permanecer por toda la vida en el teísmo, si el símbolo Dios se usa como puro símbolo que se utiliza y se trasciende. No estamos haciendo una gradación de símbolos, en la que unos símbolos tales como Vacío o Sat-Chit-Ananda sean superiores a otros tales como Dios. Ningún símbolo auténtico es superior o inferior a otro.

El Absoluto es una noticia silenciosa, un conocimiento silencioso. Es decir, un conocimiento que es una noticia y una certeza claras e inconmovibles, pero que es un «no-conocimiento», porque en él nadie conoce nada. A ese conocimiento también se le llama «luz tenebrosa», porque es un conocimiento lleno de luz en el que no hay ningún sujeto que conozca, ni ningún objeto conocido.

Es un conocimiento «vacío de la dualidad sujeto/objeto». Es una luz «rayo de tinieblas», no porque tenga oscuridad en sí, sino por lo oscuro que resulta para nuestras categorías, porque es un conocimiento en el seno de la «no-dualidad». Es un conocimiento cierto que es una «nube de no saber». Un conocimiento «superesencial» como decía el Pseudo Dionisio.

Ese conocimiento no-conocimiento en el seno de la no-dualidad es «luz y fuego», porque en él la dualidad de conocer y sentir se funde en una unidad de luz y de calor, de lucidez y conmoción.

En esa noticia se funde toda dualidad: la dualidad sujeto/objeto, la dualidad conocer y sentir, la dualidad que forman el conocer y el sentir-percepción. Se diluye también la dualidad cuerpo y espíritu.

El cuerpo es conocer y sentir, la percepción es conocimiento y conmoción, el sentir es conocimiento, el conocimiento es sentir, percepción y corporeidad.

Por todos estos rasgos el Absoluto es paz y beatitud. Con Él se terminan los miedos, las amenazas, las expectativas, las carencias, porque la dualidad ego-mundo, ego-Absoluto ya no existe más.

Así el Absoluto no es un estado de la mente y del sentir, ni es un logro, ni es nada para nadie. Es «el que es», pero Vacío, es silencio absoluto de todo posible decir y de toda posible categorización, más allá de la unidad y de la dualidad, más allá de la homogeneidad y de la diversidad. Peso de certeza inconmovible y silenciosa. Mudez elocuente.

Ésta es la enseñanza común de las tradiciones y maestros religiosos.

En una sociedad globalizada surge una cuestión importante: la enseñanza de las diversas tradiciones religiosas y la enseñanza de los diferentes maestros religiosos, ¿son una enseñanza diversa o suponen una enseñanza común?

En la enseñanza de las grandes tradiciones y de los grandes maestros religiosos de la historia de la humanidad hay que distinguir dos niveles: el de las formulaciones y expresiones y el de aquello a lo que apuntan las formulaciones y las expresiones.

El hablar de los grandes maestros y de las grandes escrituras sagradas de la historia, de las narraciones, símbolos y expresiones de los diferentes sistemas míticos y simbólicos de las religiones es diverso, sumamente diverso. Ese hablar está situado en culturas muy diferentes que viven, se estructuran y se expresan con patrones, paradigmas culturales y axiológicos muy diferentes.

Las perspectivas desde las que hablan son tan diversas que a veces sus afirmaciones resultan contrapuestas, si no contradictorias. Pero todos apuntan a lo mismo: lo que trasciende todas nuestras necesidades y posibilidades de decir. A Eso inconcebible se le llamará de diversas maneras: Gran Espíritu, Ancestro, Dios, Señor, Padre, Absoluto, Vacío, Brahman, Eso, Tao, Mente, Ser-Conciencia-Beatitud, etcétera, pero siempre se insistirá, de una forma o de otra, en no ligarse a las palabras sino trascenderlas.

Podría decirse que los códigos expresivos son diversos, pero el decir con esos diferentes códigos apunta siempre a lo mismo: algo que no son los códigos, algo que los trasciende por completo. Las formas de decir de esos diferentes códigos culturales y religiosos orientan a lo que los trasciende.

Todos los maestros y escrituras coinciden en que se accede a Eso Absoluto, cuando se han silenciado por completo todas nuestras formas de objetivar, representar, imaginar, tener expectativas, desear. Cuando se produce ese silencio interior, en estado de alerta, puede ocurrir la revelación de esa otra dimensión de lo real que trasciende todas nuestras concepciones y medidas de lo que es.

La mayoría de los grandes maestros existieron en la larga etapa preindustrial de la historia humana. En ese período, las sociedades se estructuraban y programaban sobre creencias. En esos cuadros culturales de creencias tenían que expresarse y vivir, inevitablemente, los maestros. Por tanto, cuando hablaban de lo que trasciende todas nuestras posibilidades de

decir, lo hacían partiendo de esas creencias colectivas y sin alejarse mucho de ellas. En consecuencia, creaban un decir del Absoluto que se estructuraba a partir de los cuadros de las creencias colectivas fundamentales, las cuales formaban el programa colectivo de los pueblos en los que aparecían los maestros, sin que ellos pudieran contradecirlas en sus ejes centrales, aunque sí en sus deficiencias o malos funcionamientos.

Así, pues, en las enseñanzas de los maestros y de las grandes escrituras sagradas, hay dos niveles: el de los parámetros culturales y creencias, que son relativos y mortales, y el de los apuntamientos a Eso Otro que es innombrable, sin posible imagen, pero que no es «otro» de nada.

En el primer nivel, los maestros y las tradiciones difieren. En el segundo nivel, confluyen.

En las nuevas sociedades, que son globales y en las que confluyen todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, la práctica de la espiritualidad no será ni sincrética ni homogénea.

Cuando los poetas y los músicos aprenden a hacer poesía y música, estudian a todos los maestros del pasado y aprenden de todos ellos, aunque no pueden repetir ni su música ni su poesía, porque si repitieran lo que hicieron los grandes que nos precedieron el resultado no sería ni música ni poesía. Tampoco podrán hacer una obra tomando elementos de unos autores y de otros. Las obras que construyan quizás tengan muchas influencias, pero no podrán ser sincréticas.

Con el camino interior, en las sociedades de conocimiento ocurrirá lo mismo. El camino espiritual resulta ser un camino profundamente personal e individual.

Sin embargo, el camino se hace en comunicación con otros. En primer lugar, en comunicación con los maestros, y, en segundo lugar, en comunicación con quienes hacen el mismo intento.

No se camina en solitario; pero aunque se formen grupos, no serán homogéneos, porque no se podrán fundamentar en unas creencias que les den homogeneidad. Los grupos y los individuos estallarán en diversidad. Habrá escuelas y parentescos, pero no homogeneidad.

Las diversas tradiciones ya no se opondrán, se complementarán. Cada una hará don de sí misma, sin exclusivismos y sin exclusiones. Se aproximarán unas a otras sin sincretismos, porque cada forma tiene su lógica simbólica y expresiva que no puede mezclarse con otras. Todas las tradiciones ofrecen sus riquezas y todas confluyen, pero son diferentes, y

mezclarlas sincréticamente tendría tan poco sentido como mezclar a Mozart con Wagner o Bach.

Todas las tradiciones ofrecen el camino a la Sabiduría, que es el camino al Absoluto que trasciende y libera de la sumisión a toda forma, aunque ello se diga en una gran diversidad de formas.

¿Eso decir quiere que los diferentes maestros, las diversas escrituras sagradas y las distintas tradiciones religiosas no apuntan a aspectos diversos de Eso Absoluto? No. Hay diversidad en la simbolización y en el apuntamiento y hay, por ello, diversidad en el acceso. Pero toda esa riqueza y diversidad acaba hundiéndose en el abismo de lo insondable.

Varias tradiciones religiosas usan la imagen del diamante, de la perla de gran valor, para simbolizar Eso Otro que se debe revelar. El diamante tiene muchas caras, y las diferentes caras proporcionan diferentes brillos, luces y colores. Todo depende de la perspectiva desde la que se contempla el diamante. Sin embargo, se mire desde donde se mire, se vea el color que se vea, lo que en realidad se ve es el diamante, que está constituido por esos brillos y colores particulares y por ninguno de ellos, porque los trasciende.

En épocas en las que las tradiciones se vivían, expresaban y simbolizaban desde patrones culturales que comportaban creencias, las enseñanzas de los maestros quedaban diferenciadas según esos patrones y creencias. Entonces, las enseñanzas de los maestros eran diversas, porque no podían separase de los programas y creencias colectivas sin poner en peligro los paradigmas mítico-simbólicos que programaban los colectivos y amenazar, con ello, la supervivencia misma de los grupos humanos.

Los maestros y las tradiciones proponían enseñanzas espirituales, vertidas en creencias diferentes; postulaban apertura y entrega a lo Absoluto desde fe-creencias diferentes. Porque eran diferentes y en ellas se unían, indisolublemente, la expresión del Absoluto a la creencia, eran también mutuamente excluyentes.

En sociedades como las de innovación y conocimiento, que ya no se apoyan y estructuran sobre creencias, sino sólo sobre postulados y proyectos autoconstruidos, las creencias en las que se expresaban los maestros dejan de tener poder impositivo y muestran su pura fuerza simbólica.

Así pues, ahora, somos capaces de distinguir, con claridad, el doble nivel desde el que hablaban y simbolizaban las tradiciones y los maestros, y podemos comprender que hablan del mismo diamante, desde diversas caras.

Desde diferentes patrones culturales y maneras de decir; hablan de lo que no se puede hablar, de lo que sólo cabe apuntar, de lo que trasciende todas las posibilidades de la lengua humana, de lo que trasciende toda la capacidad humana de imaginar y concebir.

Podemos comprender que sus diferencias son básicamente circunstanciales, de complementación y que no hay oposición ninguna, de fondo, entre ellos.

Es lícito, pues, decir, como hacemos con frecuencia, «los maestros dicen», pasando por alto sus diferencias, que atañen no a aquello hondo que intentan apuntar, sino a las perspectivas culturales y espacio-temporales desde las que hablan y apuntan.

LOS GRANDES MAESTROS DEL ESPÍRITU SON ININTERPRETABLES

Todos los grandes maestros del espíritu de la historia humana son ininterpretables.

Cuando los mitos y los símbolos hablan de Jesús, el Hijo de Dios, o de Mahoma, el último de los Profetas, o de Buda, el Iluminado, no describen el modo de ser de esos grandes personajes sino que sólo aluden y figuran, desde las categorías de su cultura, la dimensión innombrable que en ellos aparece.

Las grandes figuras religiosas de la humanidad son:

— como boquetes por los que la «no-forma» penetra en la forma;

— como grandes vitrales por los que penetra la luz del Absoluto;

— la presencia patente del Absoluto;

— como los grandes agujeros negros del cosmos, donde se hunde todo lo que tenemos por realidad;

— como luminarias que nos deslumbran con la luz misma del Absoluto.

Las grandes figuras religiosas de la historia se hunden en un abismo innombrable y nos arrastran a ese mismo abismo. Siendo humanos y manteniéndose como tales, se los tragó el abismo, quedaron envueltos en la espesa niebla del inconcebible.

Si es así, nuestro hablar sobre los grandes maestros es sólo figurativo, se basa en símbolos y narraciones que son como metáforas. No podemos pretender que contamos con fórmulas con las que describir su manera propia de ser. Lo que decimos de ellos es sólo una forma de expresar que a esos individuos la niebla luminosa del incognoscible los cubrió.

Si ésa es la manera de ser de nuestro hablar cuando nos referimos a ellos, con fórmulas consagradas por el uso de los tiempos, no estamos diciendo nada que no deba hundirse en el más completo silencio de un conocimiento sin palabras. Ni estamos diciendo nada que tenga poder para enfrentarlos entre sí; ni tampoco para, desde uno, excluir a los otros.

Delante del Buda, del Profeta Mahoma o de Jesús de Nazaret, de Moisés o de los grandes *rishis* indios, debemos silenciar todos nuestros intentos por interpretarlos. Podemos y debemos hablar de ellos y referirnos a ellos, pero

sólo con símbolos y metáforas que respeten las tinieblas luminosas que los envuelven sin que dejen de ser seres humanos.

CAPÍTULO V
La doble experiencia de lo real

LA DOBLE EXPERIENCIA DE LO REAL EN LA RELIGIÓN

Hemos visto que lo específico de nuestro linaje es nuestra condición de hablantes y que la gran consecuencia que de ahí se deriva consiste en nuestra doble experiencia de lo real.

Gracias a esa doble experiencia de lo real somos capaces de relativizar y cambiar nuestro modo de vida cuando es necesario y modificar nuestra comprensión y valoración de la realidad y de nosotros mismos cuando las circunstancias lo requieren.

Así vivimos, clara u oscuramente, toda nuestra comprensión-valoración de la realidad es relativa; eso comporta también que sepamos, clara u oscuramente, que ninguna de nuestras concepciones y representaciones de lo real es definitiva. Sabemos, a la vez, que toda nuestra noticia mental y axiológica de la realidad, en su valor absoluto, nos resulta informulable y vacía de formas.

Ninguna de nuestras formulaciones y representaciones alcanza a lo Absoluto, porque las formulaciones y representaciones sólo tienen que ver con lo que es relativo a nosotros, y lo Absoluto no lo es.

Hemos visto cómo se vivió y cómo se representó esa doble experiencia de la realidad en el pasado. Las viejas religiones hicieron ese trabajo. Ligaron las dos experiencias como la fuente y lo fontado —la realidad absoluta es la fuente y la realidad relativa es lo emanado— y representaron esas dos experiencias como Dios y criaturas, corrigiendo a la vez la separación y diciendo que las criaturas no tienen ninguna existencia en sí mismas.

Esa forma de representar la relación de la doble experiencia de lo real era adecuada a un tipo de sociedades que se programaban para no cambiar.

Según esa concepción religiosa, Dios o los antepasados sagrados, crean las cosas y todos los seres según la lectura de las necesidades que las sociedades concretas y su programa colectivo hacen de todo ello. Y Dios o los antepasados sagrados revelan y legan el proyecto de vida individual y colectiva, —que funcionará como programa social—, con todo lo que eso

comporta de interpretaciones y valoraciones de la realidad, de modos de actuación y organización, de modos de vida en general.

Esa creación y esa revelación no quitan a las cosas su carácter relativo y derivado, sino que dan razón de ello, y así las hacen intocables. Dios lo ha hecho así, Dios lo ha revelado y establecido así, nadie puede, pues, alterarlo.

La articulación que establecen las religiones entre las dos experiencias no es más que una representación y una forma de relacionar lo absoluto con lo relativo, lo que es con lo que no tiene ser en sí mismo.

Se mantiene una relación entre lo Absoluto y lo relativo y sin embargo, simultáneamente se aduce que existe una total y completa independencia de lo absoluto respecto de toda relación. Las religiones tienen que dejar en la penumbra la contradicción que supone hablar de relaciones con lo Absoluto. Y actúan así porque la experiencia absoluta de la realidad tiene lugar en el seno mismo de lo relativo y porque esa experiencia y su expresión han de verterse para vivirse y expresarse en el programa relativo; deberán, pues, hacerlo de forma que no destruyan lo relativo desvalorizándolo por completo, sino dándole, sin que deje de ser relativo, en cierta manera y por su origen, valor incondicional, porque Dios lo creó así y lo impuso así.

La experiencia absoluta de lo real no tiene lugar fuera de la experiencia de lo relativo. Cuando lo Absoluto se muestra en el seno de lo relativo se produce un doble efecto contrapuesto: se desvalora lo relativo y se lo sacraliza, como se sacraliza un vaso sagrado. Se lo proclama sin valor y simultáneamente se lo proclama intocable.

Un programa cuyo objeto consista en evitar todo cambio, excluir las dudas y posibles alternativas, debe afirmarse de forma rotunda e incontestable. Esa intocabilidad es proporcionada por la idea de «creación» y por la idea de «revelación». Ambas «representaciones básicas» sacralizan el vaso en el que se vierte la experiencia absoluta de lo real. Al sacralizar el programa y el proyecto colectivos, éstos se hacen intocables por la impregnación de la experiencia absoluta.

La intocabilidad de esas formas proviene del vino sagrado de la experiencia absoluta que contienen, y de la inseparable unión de las dos formas de experiencia de la realidad: la relativa y la absoluta. En las religiones Dios establece esa unión indisoluble mediante la creación y la revelación.

La unión indisoluble entre las creencias de la cultura de una época y la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, eso son las religiones.

Si llamamos fe a la experiencia de lo Absoluto y creencia a los elementos y formulaciones del programa de una sociedad preindustrial estática, tendremos que la unión inseparable de la fe y las creencias es el alma de las religiones. Cada tipo diferenciado de cultura tendrá su peculiar unión de fe y creencias y, por tanto, su peculiar religión.

Ahí tenemos la raíz de las religiones: la doble experiencia de la realidad que se deriva de nuestra condición de vivientes que hablan; y ahí tenemos también cómo se generan las religiones en el intento de representar la relación de esos dos tipos de experiencias de la realidad, de forma que esas dos experiencias sean vivibles y cultivables en el seno de un proyecto colectivo mítico-simbólico, propio de culturas que deben programarse para bloquear el cambio.

En las sociedades preindustriales la experiencia absoluta de la realidad no se podía vivir ni representar colectivamente de otra manera. Si no se hubiera relacionado de algún modo la experiencia absoluta de lo real con la experiencia de lo real relativa a nosotros, revistiendo esa relación de valor absoluto, se hubiera imposibilitado que el programa colectivo pudiera imponerse a la comunidad y a los individuos incondicionalmente. ¿De dónde hubiera procedido la incondicionalidad que se precisaba para bloquear el cambio y no correr riesgos?

Pero de otra parte, la experiencia de lo real absoluto sin forma, porque está más allá de toda forma, relativiza toda experiencia de realidad con forma, desvaloriza la interpretación y valoración que el programa intenta imponer. Esa relativización debe permanecer, de una manera u otra, a pesar de la intocabilidad que proclaman la creación y la revelación, de lo contrario quedaríamos clavados para siempre en un modo de vida fijado y perderíamos nuestra ventaja específica.

La interpretación de las religiones permite relacionar las dos experiencias de lo real propias de nuestra especie, de manera que sea posible el programa cultural de una sociedad que debe excluir los cambios; y lo hace convirtiendo las creencias en vasos incuestionables que contienen el absoluto. El modo de conseguirlo es unir la fe y la creencia; dicho con otras palabras, unir la experiencia absoluta de lo real y la experiencia de lo real que está en función de nuestras necesidades. Esa unión crea la raíz de los enfrentamientos religiosos y culturales, y, a la vez, deja inevitablemente

abierta la puerta a la duda, porque la fragilidad de los vasos se traslada al vino.

Al unir la fragilidad de los modos de vida de unos grupos humanos a lo Absoluto, se le traslada también, sin querer, esa fragilidad. Cuando para un individuo o para un grupo, una cultura de este tipo pierde el prestigio intocable de sus formas de vida, a ese individuo o a ese grupo sólo le quedan dos opciones: o crear otro modo de vida y otra religión, o alejarse de todo cultivo de la dimensión absoluta de la experiencia de lo real.

Pero a pesar de estos graves inconvenientes, las religiones posibilitaban el cultivo explícito de las dos dimensiones de nuestra experiencia de lo real. Construían y reforzaban nuestra primera experiencia funcional de lo real y tematizaban y daban forma al cultivo de la experiencia absoluta y gratuita de lo real. Fue una solución increíblemente hábil y fecunda, aunque no exenta de inconvenientes, que pudo durar, por lo que podemos rastrear, más de cien mil años. Pero fue sólo eso, una solución inteligente y práctica, no la naturaleza misma de las cosas.

LA DOBLE EXPERIENCIA DE LO REAL FUERA DE LA RELIGIÓN

Ha llegado la hora de que aprendamos a vivir nuestra cualidad específica en formas no religiosas.

En sociedades dinámicas que viven de la innovación y del cambio, la solución de las religiones no resulta viable. Estas sociedades no pueden inmovilizar los modos de vida sacralizándolos, haciéndolos creación y revelación divina. No cabe suponer que las cosas, tal como las vemos en un modo de vida concreto, fueron creación divina; ni es posible suponer que las maneras de interpretar y valorar la realidad, las formas de actuación y organización fueron revelación divina, porque sabemos, con toda claridad, que todo eso es construcción nuestra. Sabemos, y hemos de aceptar ineludiblemente, que es una construcción que debe cambiar con frecuencia, al paso de nuestras creaciones científicas y tecnológicas. Por tanto, la doble experiencia de lo real deberá vivirse en unos modos de vida continuamente cambiantes, de los que, además sabemos que en todos sus aspectos son creación nuestra. Eso quiere decir que tendremos que aprender a vivir y cultivar la dimensión absoluta de la realidad sin religión alguna, sin sumisión, como una indagación. Nos atreveríamos a decir que ésta es la más grave innovación a la que nos vemos sometidos en las sociedades de conocimiento.

Sin embargo, es de suma importancia que comprendamos que vivir sin religión no significa, en absoluto, renegar u olvidar la gran sabiduría acumulada, con relación a la doble experiencia de lo real, en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. En las antiguas y venerables tradiciones religiosas está expresada la experiencia absoluta de la realidad, clara y explícitamente, aunque en formas ya no vigentes para nosotros. También se esclarece en ellas cómo cultivar esa experiencia absoluta de lo real, cómo evitar errores en el intento de su cultivo, cómo discriminar lo que es una experiencia absoluta de lo real de lo que no lo es.

Toda esa sabiduría es válida para nosotros, así como también lo son la experiencia de la belleza que crearon nuestros antepasados y sus enseñanzas acerca de cómo llegar a esa belleza, cómo cultivarla y cómo diferenciarla de

lo que no es bello. Todo eso nos es de gran utilidad, independientemente de que nuestras maneras de pensar, sentir, organizarnos, actuar y vivir sean completamente distintas de las de nuestros antepasados.

Las tradiciones milenarias de sabiduría de la humanidad están ahí, y están, nos guste o no, en las tradiciones religiosas de la humanidad. Y ésta tendrá que aprender a usarlas, sin que su uso y su aprendizaje signifiquen que nos convirtamos en personas religiosas o creyentes.

Tendremos que mantenernos no religiosos, pero aprendiendo de las religiones, como aprendemos de nuestros antepasados música, pintura, poesía, etcétera, sin hacerlo como ellos lo hicieron, sin pensar, sentir y vivir como ellos, es decir, sin juntar en una unidad indisociable las formas de nuestro pensar, valorar y hacer, basadas en unas formas de satisfacer nuestras necesidades, con la experiencia absoluta de lo real.

Ésta es la situación: sin la experiencia segunda, que es la experiencia absoluta de la realidad, que es nuestra cualidad específica, no hay humanidad y nos aproximamos a la condición animal. Tenemos que cultivar temáticamente ese aspecto de nuestra experiencia de lo real para mantenernos humanos. Y debemos aprender a hacerlo sin formas fijadas, por tanto, sin religiones.

Pero ese hecho ineludible no quita que la religiones del pasado, que ya no son válidas para nosotros (no porque ellas en sí no sean preciosas, a pesar de los inconvenientes que arrastraron consigo, sino porque los tiempo han cambiado y ya no son posibles para nosotros), continúen siendo inmensos depósitos de sabiduría en los que se nos expresa la vivencia de esa dimensión segunda de nuestra experiencia de la realidad. En ellas se nos dice cómo cultivar esa dimensión, cómo discernirla, cómo evitar las desviaciones y aberraciones a que puede conducir un intento de cultivo, incorrectamente orientado. Y tendremos que aprender a utilizar esa sabiduría sin recurrir a ninguna religión.

Pero esa sabiduría de la humanidad, acumulada durante milenios, se halla almacenada en formas religiosas, es decir, en las formas en que tuvieron que pensar, sentir, actuar, organizarse y vivir nuestros antepasados en las sociedades preindustriales, programadas para vivir haciendo siempre fundamentalmente lo mismo, excluyendo los cambios significativos y las alternativas a su sistema de vida.

Tendremos que aprender a usar las religiones sin ser religiosos, a tomar lecciones de las creencias sin hacernos creyentes.

La vida humana, sin el cultivo explícito de esa dimensión absoluta del conocer y del sentir, carecería de libertad. La necesidad es sumisión. Una vida exclusivamente regida por la necesidad y los deseos sería una vida sometida.

Una realidad sólo conocida y sentida desde la necesidad es siempre igual, es limitada, está cerrada, carece de profundidad, es monótona y repetitiva. Pero lo grave es que quien no cultiva su capacidad de conocer y sentir independiente de su necesidad, no logra la cualidad específica humana, la doble experiencia de la realidad.

Ésta es la grave consecuencia: en las nuevas circunstancias culturales, estamos abocados a una experiencia de la dimensión absoluta de la realidad sin religiones.

En el pasado, las religiones, poco o mucho, mal que bien, cultivaron en las sociedades la experiencia absoluta de la realidad. Fueron el factor principal de cultivo de la cualidad específica humana. Así, los individuos y los colectivos pudieron mantener la doble experiencia de lo real de forma explícita y fomentarla.

Las religiones, desde que el hombre es hombre y hasta la generalización de la vida industrial, fueron el factor principal, aunque no el único, de humanidad, porque cultivaron la experiencia o el vislumbre de la experiencia absoluta de la realidad.

Con el colapso de las sociedades preindustriales, las religiones se desmoronan también. Ya hemos visto que donde no hay ningún género de experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, aunque sea oscura y sólo en vislumbre, no hay condición humana, porque lo que es específico de nuestra especie, lo que nos diferencia de los restantes animales es esa doble experiencia de la realidad.

Aún contando con la completa desaparición de las religiones en las sociedades industriales desarrolladas, no se producirá la completa y total desaparición de las condiciones de humanidad mientras se dé el cultivo de las ciencias y las artes, porque su ejercicio y planteamiento suponen siempre un grado u otro de experiencia o vislumbre de la dimensión absoluta y no relativa de la realidad. Esa experiencia de lo real, que jamás se identifica o se agota con las formulaciones de la ciencia o las expresiones de las artes, siempre está ahí, como un horizonte hacia el que se puede caminar y que jamás será alcanzado.

Pero ¿basta la experiencia de lo Absoluto que está implícita en el cultivo de las ciencias y de las artes para evitar que la cultura humana se convierta en una cultura completamente depredadora? No lo parece; entre otras razones porque la práctica de las ciencias y de las artes, que activa el «supuesto absoluto» que su cultivo entraña, no llegará nunca a la gran mayoría de los hombres y mujeres, ni siquiera en las sociedades desarrolladas.

Las sociedades de conocimiento viven de crear ciencia y tecnología y, a través de ellas, nuevos servicios y productos; pero ni siquiera en esas sociedades todos sus miembros cultivan el tipo de quehacer científico que activa el «supuesto absoluto», que casi siempre queda implícito.

No parece, pues, bastar con sólo el supuesto absoluto, que implica la práctica de las ciencias y de las artes, para evitar que los individuos y los colectivos de las nuevas sociedades caigan en la pura cultura de la depredación.

Por consiguiente, hay que concluir que es preciso llegar a un cultivo, de forma explícita, de la experiencia absoluta de lo real, que no podrá transitar por las formas religiosas del pasado. Ese cultivo explícito es imprescindible para el buen funcionamiento de la sociedad humana, y especialmente para el de las sociedades dinámicas de conocimiento.

En las sociedades dinámicas de cambio no hay lugares estables donde hacer pie, porque tanto las interpretaciones de la realidad como sus valoraciones, tanto las formas de trabajar y también de organizarse como los sistemas de cohesión y motivación se mueven continuamente.

La estabilidad de los individuos y de los grupos debe asentarse en un lugar que no se halle sometido a formas que se transmutan continuamente, debe asentarse en la firmeza inconmovible de nuestra experiencia absoluta de lo real.

En las sociedades del pasado esta estabilidad podía apoyarse sobre formas que se sabían indiscutibles porque eran creadas y reveladas por Dios. La garantía del punto de apoyo de la estabilidad social y psíquica de individuos y grupos era divina.

Ahora sabemos que no tenemos ninguna garantía externa en que apoyarnos, todas las formas en las que vivimos son creación nuestra. Y sabemos y verificamos cada día que hay que ir creando formas nuevas, por nuestra cuenta y riesgo, cada vez que convenga, para seguir el ritmo acelerado de nuestras innovaciones científicas y tecnológicas. Además, la

experiencia de la dimensión específicamente humana, es decir la experiencia absoluta de la realidad, es también la oferta de la posibilidad de indagación y conocimiento gratuito, sin interés ninguno, de esa dimensión. Ése es el único punto de apoyo estable que nos queda, y es suficiente porque nos distancia de las formas y a la vez nos interesa. Esa distancia de las formas supone capacidad de silenciarlas. Distanciarse y silenciar las formas en las que se vive es la condición imprescindible para crear nuevas formas.

El cultivo desinteresado de la dimensión absoluta de la realidad es una necesidad para las sociedades de innovación y cambio y es nuestra más bella posibilidad. En esa experiencia nuestra humanidad se realiza y se trasciende.

EL CULTIVO EXPLÍCITO DE NUESTRA CUALIDAD ESPECÍFICA ES UNA NECESIDAD COLECTIVA E INDIVIDUAL

¿Qué consecuencias tiene el cultivo explícito de la cualidad específicamente humana en la vida de los individuos y de los pueblos? Sin la experiencia mental y sensitiva del aspecto absoluto de la realidad, no hay verdadero interés y amor por las cosas y las personas. El interés mental y sensitivo que arranca exclusivamente de la necesidad y del deseo es interés por sí mismo, no por las personas y las cosas. Es semejante al interés de los leones por las cebras, los impalas o los búfalos. Es un interés de depredación, no un interés por las cosas mismas y las personas mismas.

Sin el interés por las cosas mismas —que es un interés sin consideración del propio provecho— no hay ni gran ciencia ni gran arte. Tampoco hay humanidad, porque la humanidad es precisamente esa capacidad de conocer y sentir las cosas y las personas en sí mismas. La humanidad es la capacidad de simpatizar, vibrar y existir con los seres.

El conocimiento y la percepción de la realidad en su carácter absoluto proporcionan desapego respecto del conocer y del sentir regido por la necesidad. Permiten ver ese conocer relativo en su función: es el supuesto y el vehículo de la depredación. Permiten asimismo comprender que esa visión interesada de la realidad no supone la visión y el sentir de la realidad misma, sino de mi interés en ella.

La experiencia absoluta de lo real vacía de realidad a la experiencia relativa. A esa «desrealización» le sigue el desapego de la mente y del sentir; y al desapego de la mente y del sentir le sigue la libertad. Sin la libertad que proporciona el desapego no hay capacidad de amor verdadero. Amor verdadero es el que se interesa y ama a las personas y a las cosas, y no a sí mismo a través de las personas y las cosas.

Sin ese desapego y esa libertad no hay cualidad en la vida colectiva. Sin desapego y libertad la vida colectiva se convierte en una competencia entre depredadores o en una competencia entre bandas de depredadores; lucha de lobos o lucha de bandas de lobos. Sin amor verdadero —hijo del desapego

y de la libertad— no hay calidad en la vida colectiva. Sin el interés y el amor verdadero de unos por otros no puede haber paz y cohesión social

Los pactos y acuerdos entre depredadores son precarios y frágiles. La cohesión verdadera de un grupo pasa por un cierto grado de experiencia cultivada de la dimensión absoluta de la realidad. Esa experiencia es la base y el soporte del desapego y la libertad. Sin el desapego y la libertad no se puede dar el interés mutuo y el amor, que son la base sólida de la cohesión.

Si los otros son para mí una presa o un medio para la depredación en provecho propio, o si son miembros de mi banda de depredación en conflicto con otras bandas, entonces, la cohesión colectiva es superficial, porque cualquier conflicto de intereses la puede convertir en una pelea de lobos.

La cohesión colectiva que se deriva de la cualidad específica humana, que es la experiencia absoluta de la realidad, no pasa por la sumisión de los miembros del colectivo a las mismas creencias fijadas, ni por el hecho de que todos los miembros de la sociedad tengan el mismo sistema de creencias a la hora de interpretar, valorar y actuar en el medio; pasa, en cambio, por un conocimiento explícito, concienciado y expresado de la realidad en su aspecto absoluto.

Del desapego, en grado mayor o menor, se sigue la libertad, y de ésta se sigue la posibilidad de interesarse verdaderamente y de amar a los otros por lo que son ellos mismos. La cohesión colectiva que se apoya en la libertad, en el interés mutuo y en el amor es profunda y sólida.

La cultura, sin el cultivo de la experiencia de absoluto y su secuela —el desapego que provoca la libertad y el interés por personas y cosas—, resulta ser una cultura de pura depredación de las personas y de la naturaleza. Semejante cultura corre el riesgo de destruirse a sí misma. El egoísmo de la depredación carece de interés y de amor, si no es por sí mismo, y el desinterés y el desamor son destructivos.

Por el contrario, una cultura fundamentada en la experiencia explícita y cultivada de lo Absoluto se encuentra iluminada por el desapego, que libera de la egocentración porque muestra, primero, la irrealidad de los objetos y los sujetos y, segundo, el más allá de los sujetos y los objetos, el «no-dos», «lo que es». El conocimiento y el sentir del «no-dos» que todo lo es, despierta el interés incondicional por todas y cada una de las formas en las que se presente ese «no-dos» único.

Ese interés incondicional es amor incondicional.

Fomentar en la cultura el conocimiento y el cultivo explícito y de la cualidad específica humana es fomentar y fundamentar el interés de las personas y los colectivos por todo. Un interés que es veneración, respecto y amor. Y donde hay veneración, respecto y amor, hay equidad y justicia.

No hay ningún sistema de leyes que pueda imponer el distanciamiento que se requiere para que sea posible la existencia del interés por las personas y las cosas. Si la depredación y la egocentración subsisten como criterio primario de una cultura, todas las leyes, por más justas y equitativas que sean, se escamotearán, no serán eficaces.

El cultivo de la experiencia del «no-dos» de la realidad supone el cultivo del espíritu de moralidad. El interés y el amor incondicional por todo, cosas y personas promovido por esa experiencia absoluta encuentra siempre la manera de actuar correctamente, con justicia, equidad y benevolencia, sean las leyes sociales justas o no lo sean. Si ese espíritu de moralidad falta, porque falta el conocimiento que engendra el desapego que, a su vez, rompe la egocentración y abre las puertas al interés y al amor, no habrá equidad ni justicia, incluso con leyes equitativas y justas.

LA NOCIÓN DE «REVELACIÓN» EN LAS NUEVAS CIRCUNSTANCIAS CULTURALES

¿Qué queda de la noción de «revelación» en el nuevo contexto cultural?

La noción de «revelación» como

— desvelamiento de la naturaleza de lo real, especialmente de su dimensión absoluta, y desvelamiento con garantía divina;

— revelación de su modo propio de ser;

— entrega de un proyecto de vida individual y colectiva de procedencia divina;

— descripción de lo que ha de ser una vida digna, según la naturaleza misma de la realidad y la voluntad de los dioses;

— revelación de lo que la naturaleza humana es en sí misma, de lo que es la naturaleza de la organización de la sociedad y de la moralidad;

— desvelamiento del modo de vida exigido por las cosas mismas y por la voluntad de los dioses;

... todo lo cual sólo tiene sentido en el contexto de una programación colectiva mítico-simbólica y en el contexto de la fe-creencia propia de las sociedades preindustriales estáticas.

La «revelación» sólo tiene sentido en el seno de la fe-creencia. Si separamos la fe de la creencia, la «revelación» ya no describe un acontecimiento tal como el mito lo significa, sino que apunta a un acontecimiento del que se sabe que no puede ser descrito.

Cuando la «revelación» es sólo un símbolo, fuera de la fe-creencia, no es nada que haya que creer. Es sólo algo que se debe comprender, verificar. La «revelación» como símbolo no describe nada, sólo acompaña hasta la frontera de las palabras y abre las puertas que conducen al otro lado de la frontera, el lado de lo indecible, de lo indescriptible, la región del silencio donde ningún molde de palabras atrapa nada, pero que está ahí y se hace sentir claramente, aunque con una claridad oscura, porque es una claridad sin bordes definidos, sin posible objetivación.

¿Tiene sentido usar todavía el término «revelación»? Sí, pero no como revelación de verdades, de fórmulas que describen la naturaleza de lo Absoluto, aunque sólo sea analógicamente, que enseñan, de parte de Dios,

las maneras de interpretar y valorar la realidad, las maneras de actuar, organizarse y vivir. Puede haber «revelación», y la hay, pero de la verdad que se dice en formas y que no es ninguna forma.

Puede haber revelación como revelación de presencia y certeza absoluta que, expresándose en formas, es siempre libre de toda forma y trasciende toda forma.

Hay «revelación» de una verdad que es presencia y certeza que no se liga a formas, aunque las usa.

Hay «revelación» de espíritu de amor, no de formas de actuar y organizarse.

Hay «revelación» de lo que no puede ser interpretado ni objetivado; de lo que no es individual ni general; de lo que lo hace todo valioso, sin que lo revelado sea ningún valor definido; de lo que genera el amor a todo, sin que sea un objeto de amor.

Hay «revelación» del ser y de la conciencia, pero sin que ello sea un sujeto o una realidad objetivable.

Las sagradas escrituras y los grandes textos espirituales son documentos llenos de poder. Para comprenderlos y para que su poder actúe en nosotros hay que leerlos desde el silencio de la mente y del corazón.

Dice la tradición hindú que la mente y el corazón humano son como un árbol en el que continuamente saltan de rama en rama y chillan dos monos, que se llaman *deseo* y *temor*. El silencio se produce cuando estos dos monos se están quietos y callan. El silencio de la mente y del corazón no significa letargo, sino lucidez mental y agudeza sensitiva. Buda compara ese estado de espíritu con la quietud, claridad y transparencia de las aguas de un lago de alta montaña.

Uno se esfuerza por callar, no para adormecerse, sino para conocer y sentir con profundidad e intensidad, pero ya no desde el clamor de la necesidad. Cuando calla el griterío urgente de la necesidad, se puede ver en las aguas claras; se puede volar alto sin lastres. Cuando comienza el verdadero silencio, se inicia también la indagación, porque el silencio del que hablamos es una actitud cognoscitiva, una actitud de intensidad perceptiva e indagadora. El silencio y la atención son la clave. Se calla, permaneciendo en estado de alerta, para no obstruir la recepción de la «revelación».

Hemos dicho que los grandes textos espirituales de la humanidad son como poemas, inmensas construcciones hechas con palabras, narraciones y

símbolos que, como el caballo alado Pegaso, permiten que nos adentremos en el empíreo. Las palabras de los grandes textos espirituales, oídas desde el silencio, nos agarran desde las entrañas mismas para alzarnos a lo alto, allí donde ya no hay más que quietud, paz, luz y silencio. Nos hablan para que callemos. Narran historias y transmiten significados para que los recorramos íntegramente, hasta el final, hasta agotarlos; cuando los agotamos por completo, con la mente y el corazón, con la carne toda y con los sentidos, entonces, nos lanzan, como con una rampa, más allá de sí mismos, a la infinitud sin camino.

Cuando leemos con atención estos textos, podemos servirnos de ellos, como un ciego se sirve de su bastón, para palpar y advertir aquello que escapa a nuestra percepción; los utilizamos como si fuesen las muletas de un inválido, como andadores de infante; los usamos para caminar por donde no hay camino señalado. Luego, ese bastón, esas muletas y esos andadores cobran vida y tiran de nosotros, nos iluminan, nos conmueven, nos arrastran. Si dejamos que actúen como deben actuar, si dejamos que desencadenen en nosotros el dinamismo que les es propio, entonces, nos lanzan al mundo de lo desconocido. Un mundo que es desconocido porque resulta ser un mundo de conocimientos, sentimientos y percepciones sin palabras, sin interpretaciones, gratuitos, expresados en formas pero sin formas.

Si no dejamos que las sagradas escrituras y los grandes textos actúen en nosotros, si, en vez de escucharlos en silencio, les pedimos, les exigimos explicaciones, aclaraciones, promesas de vida, soluciones, programas para vivir, normas morales, etcétera, entonces, contestan, pero nos dejan amarrados al suelo con sus afirmaciones; entonces dan lo que se les pide, pero a costa de fijar y encadenar la mente, el corazón y los ojos; y lo que es más grave, a costa de pararlo todo y someterlo todo. Cuando la necesidad, la inconsistencia y el temor piden soluciones a los grandes textos, éstos hablan, pero matan el dinamismo. Como los monstruos sagrados guardianes de los árboles del conocimiento y de la vida, impiden a los profanadores el paso al silencio y a la revelación.

Las sagradas escrituras y los grandes textos sagrados sólo pueden ser escuchados en silencio, sujetando con cadenas las demandas de nuestros temores, nuestras innumerables necesidades de explicaciones, soluciones y sentidos.

A quienes se dirigen a esos grandes edificios sagrados sin haber silenciado sus necesidades y temores, los guardianes de las puertas les cierran el camino para siempre y aniquilan su espíritu indagador para convertirlos, no en hombres de silencio, sino en personas sometidas a las palabras, gentes de creencias.

Silenciarse es empezar a caminar con la mente, el corazón y los ojos, más allá del borde de la playa de las palabras y las explicaciones; más allá de la urgencia de lo que sirve o no sirve.

Callar es indagar y sentir, primero en palabras y formas, luego ya sin palabras ni formas;

— es ir siempre más y más allá conociendo y sintiendo, pero aquí mismo, en todo esto, tal como es, tal como viene, en sí mismo tal como se es;

— es ir por un camino siempre imprevisible;

— es ir más y más allá por las certezas que ya no son certezas de nada en concreto;

— es ir por el camino de la luz que ya no es una forma, sino más y más luz en todas las formas;

— es avanzar por el sentir que ya no es reconocer lo que necesito sino reconocer eso que está ahí porque está ahí, sin pedirle nada, gozándose simplemente con que sea como es y esté ahí;

— es avanzar en el sentir y percibir la presencia de todo y de nada, presencia contundente y vacía.

El empeño de conocimiento y la pasión desde el silencio son la copa que el espíritu y la carne labran para recibir el vino sagrado del desvelamiento y la revelación.

DE QUÉ HABLAN LAS ESCRITURAS SAGRADAS

Los grandes escritos religiosos, las sagradas escrituras, son los testimonios de las inmensas indagaciones de los grandes maestros del espíritu. Son el testamento de su aventura de indagación, el legado de unas vidas consagradas a una búsqueda apasionada e incondicional. Los grandes textos expresan los logros de los maestros, lo que, en el seno de su empeño, les fue dado, lo que les vino a las manos mientras peleaban duramente por ver y sentir.

Son monumentos que testifican la aventura sobrehumana de la mente y del corazón de algunos hombres. Además de ser expresión de la indagación de los grandes que nos precedieron son, para nosotros, una incitación a la búsqueda. Son, pues, el logro de un camino y la incitación a un camino. Son un resultado y un don. Son, también, instrumentos que se nos ofrecen para que los empleemos en nuestra propia indagación.

Los grandes textos, si son leídos desde el silencio, nos conmueven y nos sumergen en el sentir, en la comprensión y en la visión que tuvieron los grandes. A través de esa conmoción compartida podemos acceder al sabor de la verdad y podemos, así, verificar la realidad de la que hablan. Los grandes textos nos sumergen en la experiencia misma de los maestros y de los grandes genios religiosos; así sumergidos, nuestros sentidos, nuestra mente y nuestra carne tienen noticia de la realidad y de la vida de la que hablan los textos. Ellos nos conmueven con la conmoción de los que ya hicieron el camino. Esa conmoción se hace nuestra y nos permite algún grado de visión y comprensión. Vivimos su experiencia como si fuera nuestra, y en cierta medida lo es, porque por su influencia rehacemos su experiencia en nuestra carne.

Pero, en realidad, lo que, gracias a los textos, compartimos, no tiene las raíces en nosotros, por tanto, puede disiparse con rapidez. Para que la experiencia tenga las raíces en nosotros, deberemos recorrer nosotros mismos el camino que los maestros hicieron. Sin embargo, esa experiencia prestada es, para nosotros, una noticia poderosa que se convierte en motivación y eficaz atracción.

Así como los poetas nos abren, por unos momentos, a la belleza del cosmos, los grandes textos espirituales nos descorren, por unos momentos, el velo de la presencia del Absoluto. Quien guste el sabor de esa dimensión de la existencia estará marcado para siempre; muchos, partiendo de ahí, se pondrán en marcha. Las escrituras sagradas enseñan a los ojos a reconocer, a los oídos a oír, a la mente a comprender y a la carne a sentir la fuerza violenta y suave de todo lo que hay, cuando se mira desde la perspectiva del silencio de la necesidad.

Los grandes textos, conmoviéndonos hasta las raíces, dicen a todo nuestro ser dónde hay que llegar, en qué dirección está lo que hay que buscar y encontrar. Además nos dicen cómo hacer el camino. Enseñan cómo silenciar al constructor de nuestra cotidianidad y cómo aprender a vigilar, intensamente, desde el seno del silencio del constructor. Enseñan cómo caminar en silencio por esta vida, con los ojos, la mente y el cuerpo vigilantes y con total pasión por todo lo que nos rodea. Una pasión callada, poderosa, desinteresada e incondicional. Enseñan que sólo el silencio vigilante lleva a la pasión y que sólo la pasión lleva a la visión y a la comprensión.

Las escrituras sagradas hablan de lo que está fuera de toda medida, de lo que está más allá de todo lo que nuestras palabras pueden decir. Intentan escapar de las leyes férreas de nuestra lengua, pretenden salvar la distancia que nos separa de las cosas para que tengamos la experiencia de su inmediatez completa. Por consiguiente, las escrituras hablan de lo que está más allá de la posibilidad y estructura de nuestra lengua. Hablan de lo que contradice la posibilidad y la función de nuestro aparato lingüístico y representativo.

Los textos hablan con palabras de lo que está más allá de la frontera de las palabras. Invitan con palabras a callar, para saltar la infranqueable barrera. La lengua es un instrumento de la necesidad y construye un mundo dual. Los grandes textos hablan desde el seno de esa estructura dual, para incitarnos a saltar a un sentir y un comprender en los que ya no funcione ese mecanismo interesado y dualizador. Hablan forzando la estructura y la función de nuestra lengua para conducirnos a una experiencia de unidad y gratuidad.

Los textos espirituales vienen a ser incitadores y guías para andar por donde no hay ningún camino trazado, porque no se tiene con qué trazarlo ni

sobre qué. Los textos son una guía para caminantes que tienen que hacer el camino al andar.

Los textos son guías prácticas que sólo hablan cuando se trabaja duro. Si uno camina por la vía a la que incitan, son elocuentes compañeros de camino; si no se camina, son mudos e inertes. Aun cuando se escuchen caminando, hay que intuir, desde lo que dicen, el más allá de toda posibilidad de decir. Al oírlos hablar hay que dejar lo que dicen a la espalda, para pegar nuestro rostro y toda nuestra carne a la inmediatez de la presencia de lo que nos rodea. Oyéndolos hemos de ir a la realidad, para sentirla con las palabras sagradas ya diluidas y calladas.

Las grandes palabras sólo se pueden entender correctamente si uno se mantiene completamente libre de ellas. ¿Qué es lo que hemos de mantener libre de las palabras? Nuestra mente, nuestra percepción y nuestro sentir. Tenemos que oír las venerables palabras con el corazón libre de lo que dicen y de cómo lo dicen. Si las poderosas palabras produjeran alguna sumisión, en alguno de los niveles de nuestro ser, aniquilarían en nosotros la posibilidad de caminar hacia donde apuntan.

Los grandes textos no nos amplían nuestro mundo cotidiano con conocimientos bajados de lo alto, ni nos ordenan la vida, ni la estructuran e interpretan con saberes bajados del cielo, porque lo que pretenden es sacarnos de la perspectiva exclusiva de nuestra mirada cotidiana y conducirnos al silencio; lo que procuran callar, relativizar y diluir es, precisamente, nuestra construcción desde la necesidad. ¿Qué sentido tendría, entonces, ampliar, reforzar, legitimar y absolutizar, con el aval de la sacralidad, ese nuestro ampliado mundo cotidiano?

Los grandes textos y las sagradas escrituras no hablan de otro mundo, sino de este mundo, sólo de éste; revelan dimensiones insospechadas y perspectivas que nos llevan más allá de nuestras construcciones domesticadoras; unas dimensiones que nos resultan inmensas para las insignificantes medidas de nuestra pequeñez.

Tan desproporcionado, nuevo y distinto nos parece ese mundo que nos descubren los grandes textos que podemos llamarlo, con cierta propiedad «otro mundo» sin que en realidad lo sea.

Las escrituras nos enseñan a escuchar. Propiamente no son ellas las que hablan, ellas sólo enseñan a escuchar; quien habla es la realidad. ¿Qué realidad? Ésta, la única que tenemos los vivientes delante de los ojos, delante de la carne y de la mente.

El mensaje de las escrituras y el mensaje de todo lo que nos rodea es el mismo porque sólo hay un mensaje, el que emite todo esto que nos rodea, tal como viene. No hay dos libros, uno el de las escrituras y el otro, el del cosmos. Sólo hay un libro, el del cosmos; el otro libro sólo es el pedagogo.

Las escrituras no hablan sólo a la mente, sino a todos nuestros sentidos, a nuestra carne, hasta sus niveles más oscuros, para conmoverla y dinamizarla de forma que ame y conozca.

Todas las escrituras sagradas son inagotables tesoros de variedad y riqueza. Pero todas las inmensas profundidades de todos los escritos de todas las tradiciones de la humanidad, con su inabarcable variedad y riqueza, no son más que pobres imágenes, patéticas metáforas; clamores desde la insignificancia de nuestra pequeñez para llamar al despertar; para apuntar a la aurora; para invitar a caminar; para anticipar el sabor de la verdad; para prefigurar el «sí» completo de la reconciliación con todo y de la paz.

Las escrituras son como los cantos de las aves antes del amanecer. Cuando empieza a clarear el día, todos los cantos callan. Se acabaron los anuncios; llegó la inmediatez de la luz. Entonces todo debe diluirse ante el esplendor.

Las escrituras no invitan a la comprensión de unas verdades y doctrinas formuladas y hechas; no invitan al sometimiento a tales verdades, sino a una indagación libre y sin fin; un camino sin parada posible. Y se debe caminar indagando con nuestros ojos y oídos, con nuestro sentir y nuestra mente. Todas nuestras facultades deben ir continuamente de novedad en novedad, de perplejidad en perplejidad, de pasión en pasión, caminando por un océano sin límites.

Todas las escrituras sagradas enseñan que vivimos en la magia de la construcción que hace nuestra necesidad. Y enseñan también que el mundo de nuestra vida cotidiana es tan construcción como el mundo de nuestra vida religiosa. La paz, el gozo, la verdad y la beatitud están más allá de todas nuestras construcciones, profanas o sagradas.

Gracias al choque de los dos estilos de construcción el de la vida cotidiana y el de la religiosa, podemos colarnos entre una y la otra y liberarnos de toda construcción.

Sin embargo, ese más allá de toda construcción, está aquí mismo; por tanto, tendremos que continuar usando las construcciones de nuestro mundo cotidiano y las construcciones de nuestro mundo religioso, pero siendo

libres de unas y de otras. Podremos usarlas cuando y como convenga; cambiarlas cuando convenga; y siempre sin sometimiento ninguno, con plena libertad.

Hasta que uno no comprende que todas las escrituras sagradas, sean de la tradición que sean, dicen fundamentalmente lo mismo, pretenden lo mismo y cumplen el mismo cometido, nada se ha comprendido ni de las escrituras ni del camino.

De todo lo que precede podrá deducirse con facilidad que las escrituras sagradas no ofrecen un proyecto de vida humana bajado del cielo. No nos proponen un proyecto de vida individual y colectiva inmutable, válido para siempre y con garantía divina. No ofrecen nada de eso porque lo que pretenden es dar acceso a una forma de ver, de sentir y conocer que nace cuando ha callado todo eso, cuando han callado todas nuestras construcciones y proyectos. Además, si las escrituras sagradas ofrecieran un proyecto de vida, estarían irremisiblemente muertas porque nos impondrían unos modos de vida, unas maneras de comprender y sentir, y nos someterían a unos patrones, a unas creencias y a unos sistemas de control y de poder ya muertos. Los mundos en los que se expresaron las escrituras están muertos. Nadie puede decir, razonablemente, que lo que ya es carne muerta o polvo de la historia sea capaz de vivir y de dar vida.

Por tanto, en las sociedades plenamente industrializadas, las escrituras no ofrecen ningún proyecto de vida, ninguna solución para nuestros problemas; no pueden imponer ninguna creencia ni nada que nos exima de la creación libre y responsable de nuestros sistemas científicos de interpretación de la realidad, nada que nos dispense de la creación libre y responsable de nuestros sistemas tecnológicos de vida, ni de la invención de nuestras organizaciones y sistemas de comunicación, ni del diseño de nuestros sistemas de valores y proyectos de vida.

Los textos sagrados ni siquiera son la solución de los enigmas de la existencia y del destino humano. Las escrituras nos abren a perspectivas increíbles desde donde todos nuestros enigmas y problemas quedan desplazados y situados en unas dimensiones que llevan a la reconciliación, a la paz, al gran «sí» y al gozo.

Sólo eso pretenden las escrituras sagradas y nada menos que eso. Ellas nos llevan a comprender y sentir que todos los problemas y enigmas de la pequeña gota de agua que somos, quedan desplazados y resituados cuando la pequeña gota de agua sabe que es el océano.

Pero los enigmas y el miedo se diluyen y la paz y el gozo se establecen sólo cuando hemos conseguido desplazar el sentir y el comprender de nuestra mente y de nuestra carne más allá de la dualidad que implanta la necesidad. Ni los enigmas de nuestro destino se diluyen, ni el miedo desaparece, ni nos llena el gozo, ni la paz, cuando sustituimos el arduo y sutil trabajo de emprender el proceso de silenciamiento y conocimiento por la simple sumisión a creencias.

DE QUÉ HABLAN LOS MAESTROS ESPIRITUALES

Los maestros religiosos son los exploradores del otro mundo. Después de deambular por las alturas y las profundidades del mundo que está más allá de nuestras fronteras, los maestros vuelven a nosotros con un desconcertante mensaje: aquel otro mundo, el que está más allá de todos nuestros límites, es el «mundo original»; y ese mundo original es este mismo mundo de aquí. Los maestros nos dan consejos e indicaciones útiles para adentrarnos, también nosotros, más allá de las fronteras. Nos hablan de los requisitos para hacer el camino, de cómo hay que prepararse, de lo que hay que llevar consigo, con qué estado de ánimo hay que caminar. También nos hablan de los desvíos en los que podemos caer, de los atajos que no hay que tomar. Del camino mismo no dicen gran cosa.

Son los hombres más pobres de la tierra. No poseen nada; no tienen «ni donde reclinar la cabeza». No tienen nada porque no desean absolutamente nada. Y no desean nada porque han comprendido que ningún agua es capaz de saciar la sed si no es el agua que brota de la propia fuente. Solamente la fuente que brota de dentro sacia la sed; las fuentes de fuera no dan agua viva. Así es que no hay nada que conseguir.

Ellos son quienes han comprendido que cuando uno recoge tesoros fuera, todo lo que toma se vuelve polvo en las manos, nada. Sólo hay un tesoro verdadero, y ése «desciende desde dentro». Y los tesoros están en las ruinas, en las ruinas del ego. Los maestros han enseñado que en todo lo que nos rodea no hay nada que quite el hambre y la sed. Cuanto más se devora de aquello que se encuantra fuera, más insatisfecho se está y mayor es la sed. Enseñan que hay otra manera de vivir que no consiste en devorar ansiosamente todo lo que nos cae en las manos; que podemos vivir como testigos conmovidos por la maravilla del misterio de lo que existe, sin preocuparnos de qué comeremos, qué beberemos y con qué satisfacernos; porque el auténtico alimento de nuestra vida y la satisfacción que aquieta nuestra carne y nuestro espíritu no puede venir de nada que atrapemos fuera, sino que ha de venir de lo que brota pacífica y continuamente desde dentro.

Los maestros son los guías del camino. Pero sería un error pensar que ellos hicieron el camino, lo abrieron, lo aplanaron, lo señalizaron y lo dejaron a apunto para que otros lo rehicieran pisando, simplemente, sobre las huellas que ellos dejaron. Si creyéramos eso, los maestros no serían nuestros guías, sino que nos descarriarían para siempre; y la culpa no sería de ellos, sino nuestra, por no atinar a comprenderlos.

Son guías del camino porque son maestros de la creación libre. El auténtico camino religioso es una indagación semejante a la que hace un artista. Así como el artista crea con sus obras cada pedazo de camino sobre el que pone los pies para seguir adelante, así el hombre religioso tiene que ir creando la tierra sobre la que pone sus pies. Pero esa tierra que, paso a paso, va creado, que es su camino, es suficiente únicamente para su propio pie; nadie jamás podrá poner el pie, por segunda vez, en ese lugar. El camino más allá de las fronteras se asemeja a las estelas en el mar; los caminos desaparecen y son irrecuperables una vez que los maestros han pasado por ellos.

Ellos enseñan a construir el propio camino y a construirlo desde dentro. Cuando uno enrola todo su ser en la aventura de indagación que es el camino espiritual, oye la guía interior desde el seno de ese estado de intensa alerta, esfuerzo y pasión. Sólo la guía interior le conduce. Sólo cuando se hace capaz de oír la guía interior comprende y puede ver fuera «señales manifiestas». La guía interior es aquella que conduce a la libertad, jamás al sometimiento. Los maestros son guías seguros no porque sean señores poderosos a quienes hay que someterse, sino porque son maestros de la indagación y de la creación libre.

Son como los poetas, maestros de la creación. Sólo gracias a su creación libre tienen copas en las manos donde puede degustarse el sabor del buen vino. Cuando somos capaces de degustar el sabor del vino que hay en sus copas, se aparta de nuestros ojos el velo que nos impedía cruzar la frontera e ir descubriendo, paso a paso, el misterio de los mundos.

Dan forma a lo informe; dan carne a la sutilidad y al espíritu; hacen que aflore en sus ojos y en sus palabras, los misterios insondables de las profundidades. Por eso dependemos de las creaciones que ellos hicieron.

Como los artistas con sus creaciones desvelan a nuestros ojos la belleza del mundo, así los maestros del espíritu, con sus creaciones, nos develan el espíritu y la sacralidad. Ningún artista puede hacer sus obras si tiene su

mente y su sensibilidad sometidas. Tampoco hay hombres verdaderamente espirituales si tienen su mente y su carne sometida.

Los maestros enseñan que el camino de la indagación totalitaria y apasionada, que es el camino de las profundidades divinas, no es el de las prescripciones, las creencias, los ritos y las ceremonias. Enseñan que el camino verdadero no se aleja de los lugares que frecuentan las gentes. Los sabios no se apartan del rebaño humano, sino que transitan por las mismas veredas que los demás. Construyen la novedad radical de su itinerario, andando por los mismos caminos que los demás; van con los demás, pero la actitud de su mente y de su carne es distinta.

Los maestros religiosos son los maestros de la profundidad en el sentir. No se puede sentir con profundidad si no se es enteramente libre. Por eso ellos son, también, maestros de la libertad completa. No pueden someter ni enseñar a someterse, porque así no se podría enseñar la profundidad en el sentir.

Si los maestros enseñaran a creer, enseñarían a someterse. Someterse a creencias supone someter la sensibilidad. Si hiciéramos de los maestros espirituales fundamento de la sumisión, los pondríamos al servicio de la legitimación del poder de los que dicen ser sus continuadores y representantes, y, así haríamos de sus seguidores unos seres estrechos, forzados a fijar su sensibilidad en unos márgenes inamovibles.

Por el camino de la sumisión y la fijación, los maestros religiosos y sus seguidores se convierten en una de las causas más serias del endurecimiento del corazón humano. Y donde hay un corazón endurecido está ausente la sabiduría; el espíritu de Dios levanta el vuelo y se aleja de los corazones duros.

La vida y las obras de los maestros son revelación; pero es la persona misma de los maestros la que es la revelación, el camino y la verdad. La gran enseñanza de todos y de cada uno de ellos no es un camino fijado, trazado de una vez para siempre y correctamente señalizado. Los maestros revelan un camino que es un «no-camino», porque por donde andan no se pueden marcar rutas. En el océano infinito no hay caminos marcados ni se pueden fijar señales.

Los caminos que recorren desaparecen con su paso; lo que permanece es la grandeza de su obra, y su obra es una revelación, es su propia persona. La persona del maestro es la verdad, la única verdad válida; viéndolos a ellos se sabe el sabor de la verdad. Ellos son el camino; viéndolos se tiene la

noticia y la orientación más válida para caminar. Ellos son la luz y la vida de Dios. Para beber el agua de la vida hay que beber de su copa. La persona misma del maestro es la copa.

Ningún maestro puede ofrecer otro camino y otra revelación que su propia persona. Los poetas hablan de la belleza del cosmos con sus poemas. El poema es la creación del poeta. Los pintores nos revelan la belleza de lo que nos rodea con sus cuadros. El cuadro es la creación del pintor. Los maestros del espíritu nos revelan la verdad de lo que existe con sus personas. Su persona es la creación del maestro.

Ellos son como un puñado de sal que evidencia la existencia de la mina de sal; son como la gota de agua que hace patente la naturaleza del océano. También son el océano que nos evidencia nuestra propia naturaleza de gota de agua; y son la mina de sal que hace inequívocamente clara nuestra condición fundamental de puñado de sal.

Han trasmutado su naturaleza en oro. Han hecho traslúcida su carne hasta tal punto que su carne es ya la luz del sol. Trayendo la luz y el calor de Dios al seno de las tinieblas humanas, los maestros son la misericordia de Dios con la humanidad. Cuando se atina a ver la luz que brilla en la lámpara del maestro, todos los seres se transforman en lámparas en las que brilla la misma luz que reconocemos en la revelación de la persona del maestro. Cuando acercamos nuestra tea al fuego que arde en el corazón del maestro, el cosmos entero se incendia de pronto con el mismo fuego; entonces, un único fuego lo abrasa todo.

Quien acierta a ver correctamente a los maestros, ve en ellos las profundidades arrebatadoras del misterio de la realidad; quien los ve, ve la verdad del Absoluto, ve la ternura y la misericordia de Dios; quien los ve, ve a Dios. La revelación de los maestros no añade nada a la esencia del ser humano. Ellos muestran, desde fuera, lo que el ser humano es y ha de reconocer desde dentro.

La gran masa de agua tiene la misma naturaleza que la pequeña gota. La gran masa de agua sólo hace inequívocamente clara el agua que uno ya es.

El maestro, desde fuera, abre el libro que hay dentro, donde está escrita la guía. Desvelan desde fuera las dimensiones de dentro. Gracias a ellos reconocemos, primero fuera, lo que hay que llegar a ver dentro. Conocer al maestro es conocerse a sí mismo; y quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor.

El gran místico musulmán Rumi dice que, gracias a los maestros, sabemos que somos como María cuando llevaba a Jesús en su seno. El maestro de fuera enseña que el maestro está dentro, como Jesús en el seno de María.

Los textos plantean este tema con rudeza. Hay que acertar a encontrar al «maestro real». Buscando al maestro nos podemos perder en un mundo vacío de realidad. Caeremos en ese mundo vacío si lo buscamos en el recuerdo de la historia, en el mundo imaginario del paraíso, o en un mundo de representaciones mentales, creencias e imágenes cargadas de sentimientos.

Al maestro real hay que buscarlo en el seno de nuestra propia naturaleza, ¿dónde, si no, puede existir el Buda real —dice HuiNeng— si no es en vuestra propia naturaleza? ¿Dónde está el Espíritu de Jesús si no es en nosotros mismos? Es ahí donde hay que buscar al maestro y al guía.

Los maestros hablan desde el recuerdo y guían desde dentro.

Van más allá de la dualidad que construye el deseo. Realizando la unidad, transmutan su naturaleza de cobre en oro; se transforman en Dios mismo. Cuando el cobre se ha transmutado en oro, ya no se le llama cobre. Rumi pone estas palabras en boca de los maestros y profetas: «¡Oh ignorante! ¿Puedes tú decir que todavía pertenezco a la especie humana?»

Los maestros, revelándonos lo que realmente hay, cuando se ha descorrido el velo de la dualidad, nos dan a conocer al Uno y nos incorporan al Uno. Dice Juan el Evangelista que quien reconoce y ama al Verdadero, al Maestro, reconoce y ama a Dios, el único, y se hace uno con el Uno.

Con su revelación los maestros nos «salvan», porque nos redimen y rescatan del fuego implacable del deseo y del engaño que la dualidad construye, y nos conducen más allá de todo lo que nace y muere.

Los maestros nos comunican la vida divina. Y ésta es la vida divina: el conocimiento de lo que está más allá del deseo y de la dualidad y, por tanto, más allá de todo lo que nace y muere. Ésa es la vida divina desde el Uno. Ésa es la fuente de la que habla Jesús: una fuente que nace en uno mismo y salta hasta la vida eterna. Esa fuente interior es el único fundamento de la certeza inconmovible y del gozo que aleja todo temor.

Están ahí para enseñarnos la inmediatez directa de las cosas. Para ello nos empujan a liberarnos de las perspectivas construidas desde las necesidades, nos apremian a liberarnos de nosotros mismos y de nuestros intereses y nos

incitan a despojarnos de todas las creencias, doctrinas y maestros. Nos guían quedando a nuestra espalda, para no impedir la inmediatez de nuestro volvernos a las cosas.

Los maestros nos guían desde atrás, como hace un padre con su hijo. Nos ponen en contacto con el Absoluto, pero son personas de un tiempo y de una cultura determinados. Ellos también se equivocan en algunas cosas. Todos los grandes se equivocaron en algunas cosas. Pero esas equivocaciones, propias de seres humanos, no disminuyen para nada su grandeza.

Resulta evidente que todo lo que hemos ido viendo acerca del hablar sobre el Absoluto, lo que enseñan las escrituras y los grandes textos y el papel de los maestros tiene grandes consecuencias sobre la organización de los grupos religiosos.

Hemos visto que de los mitos, narraciones sagradas, símbolos y rituales, cuando se interpretaban desde la epistemología mítica, como consecuencia de que eran el sistema de programación colectiva de las sociedades preindustriales estáticas, se deducían sistemas de organización.

Cuando los mitos y símbolos son sólo metáforas, puros símbolos, cuando reconocemos que ningún decir del Absoluto lo describe y que las escrituras y maestros no enseñan doctrinas sino al Inconcebible, entonces, de esos mitos y símbolos no se puede deducir ningún sistema de organización que proceda de Dios. Somos libres con respecto a la organización. La organización colectiva, del nivel que sea, social, familiar o de grupos religiosos, es por completo responsabilidad nuestra.

¿QUÉ PUEDEN OFRECER A LAS NUEVAS SOCIEDADES INDUSTRIALES LAS MILENARIAS TRADICIONES RELIGIOSAS DE LA HUMANIDAD?

En el Occidente desarrollado se han terminado las sociedades que vivían de hacer siempre lo mismo, sociedades con sistemas fijos e inalterables de interpretación de la realidad, cuadros intocables de finalidades colectivas y valores y sistemas inmutables de organizar el trabajo, la familia, la sociedad, la autoridad. Las sociedades que tenían proyectos de vida milenarios, fijados e indiscutibles, así como aquellas en las que se creía que se sabía, de una vez por todas, cómo teníamos que pensar, sentir, organizarnos y vivir ya no existen. Se ha terminado, para siempre y por completo, la sociedad preindustrial estática, agraria, autoritaria, patriarcal, fijada, inalterable, de control y de sumisión. Y con ella ha desaparecido la forma religiosa apropiada a ese tipo de sociedad.

De las sociedades preindustriales que nos precedieron recibimos la religión, que se concretaba en unos cuadros de creencias fijadas e inalterables, revelados por Dios, de los que se derivaban unas maneras de comportarse y vivir, unos valores, unos fines, unas formas de organizar la familia y la sociedad. Todas esas cosas estaban implicadas en la religión y eran obligatorias para todos, nadie las podía cambiar ni buscar alternativas.

Cuando la religión comporta «creencias y comportamientos» que deben extenderse obligatoriamente a todos los miembros de la sociedad requiere utilizar rígidos sistemas de control y poder. Sin poder no es posible extender las creencias a todos ni ejercer eficazmente un control tal que mantenga la exclusividad de lo correcto y bloquee el cambio.

Así, en las sociedades estáticas, la religión como sistema de creencias al que había que someterse, estaba bajo el control del poder. Quienes controlaban la religión, o tenían poder o debían aliarse con quien lo ostentara. Aquella sociedad se terminó e inevitablemente su fin arrastró consigo la forma de religión que le era adecuada.

En las nuevas sociedades todo es móvil, nada puede quedar fijado porque todo ha de poder modificarse, si conviene. Las sociedades de la segunda gran revolución industrial saben que construyen libremente su propio destino, porque saben que viven de la creación continua de su propio movimiento en la interpretación y valoración de la realidad, en los modos de trabajo, de organización, de vida y de actuación, en sus valores y en sus fines.

¿Cómo podría una sociedad así, asimilar una religión entendida como sumisión a creencias, valores y, modos de vida, de organización familiar y social fijados e intocables? ¿Cómo cabría asimilar, en una sociedad así, una religión concebida como sumisión a determinadas creencias y al poder que las controla? Tales formas religiosas están tan muertas como las sociedades que las vivieron.

Si en las nuevas sociedades la espiritualidad no puede adoptar las viejas y milenarias formas a las que estábamos habituados, ¿qué pueden ofrecer las viejas tradiciones religiosas a la nueva sociedad? ¿Se agotaron las grandes tradiciones en sus formas preindustriales?

Lo que las venerables tradiciones ofrezcan debe ser plena y fácilmente compatible con la estructura de unas sociedades que viven de la ciencia, de la técnica y del movimiento en todos sus niveles. Por consiguiente, la espiritualidad no puede estar ligada a un sistema fijado e intocable de interpretaciones de la realidad. Nada queda fuera de las interpretaciones continuamente renovadas y transformadas de las ciencias.

La espiritualidad no puede estar vinculada a sistemas fijados e intocables de fines y valores colectivos. En una sociedad de continuas innovaciones tecnológicas, los cambios en las maneras de vivir transforman continuamente los modos de sentir, los proyectos de vida, las posibilidades mismas de la vida humana. No puede estar indisolublemente ligada a un tipo de organización familiar y social porque las nuevas tecnologías cambian continuamente la organización del trabajo y la comunicación y, con ello, también la organización de la sociedad y de la familia.

Tampoco puede estar indisolublemente unida a un tipo de vida, a un proyecto de vida y de moralidad porque cuando se cambian las maneras de vivir, a causa de las tecnologías, hay que modificar los proyectos de vida, se altera lo que se considera vida buena y adecuada y, por tanto, cambian las concepciones morales.

Lo que hasta ahora hemos llamado religión, o bien aporta realidad ya, aquí y ahora, o bien aporta creencias y preceptos. A nuestra sociedad no le interesan, ni le pueden interesar, ni las creencias ni los preceptos. Y ello es así no precisamente porque sea una sociedad decadente y perversa —las sociedades que los aceptaban no eran menos perversas— sino porque no puede aceptar esas cosas.

Las nuevas sociedades son extremadamente pragmáticas, porque se ven forzadas a serlo. Las grandes transformaciones han provocado la crisis de todos los sistemas de referencia anteriores: valores, tradiciones, ideologías. Ya sólo las realidades pueden guiar; sólo pueden guiar los resultados que se consiguen por tanteo o error.

A las nuevas sociedades no les interesan las creencias porque no pueden creer. Las creencias están conectadas a sistemas fijados de interpretaciones, valoraciones y modos de vida. Las nuevas sociedades no pueden fijarse, han de moverse en todos sus niveles porque se ven forzadas a vivir de la continua innovación, y la innovación continua es cambio constante.

Quien ofrezca creencias no será ni podrá ser tomado en serio. Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades saben que deben construirse su propio saber, su propia tecnología y, por consiguiente, todos sus modos de vida. Deberán construirlo todo. Saben que nadie puede darles nada hecho. Esa experiencia y ese convencimiento hacen que no sea posible tomarse con seriedad la pretensión de aquellos que dicen haber recibido respuestas y soluciones divinas. Y ello es de este modo porque, además, el proyecto de vida que ofrecen quienes dicen que lo han recibido del cielo, no es compatible con el nuevo estilo de vida científico, industrial y móvil, que ya es imposible de abandonar.

Por tanto, lo que las tradiciones religiosas ofrezcan a las nuevas sociedades ha de ser realidad, no creencias; realidad en esta vida, porque si no es en este mundo y en esta vida, serán creencias y no realidad. Han de ofrecer la posibilidad de acceder a más dimensiones, a otra dimensión de esta realidad. «Otra dimensión» que es otra manera de ver, sentir y conocer todo esto de aquí. Se trata de un acceso diferente a lo que nos rodea y a nosotros mismos. De una forma parecida a como la poesía y la música nos ofrecen un acceso a la realidad distinto del que nos proporcionan las ciencias, las tecnologías y la vida cotidiana.

Las tradiciones religiosas se expresan en formas narrativas, míticas y simbólicas que ya no son un programa obligatorio, fijo e inalterable para

nadie. Lo que brindan a las sociedades actuales es sutil, porque hay que comprender lo que dicen esas viejas formas, sin confundir la luna con el dedo que la señala. Si se aprende a distinguir entre las formas y aquello a lo que ellas apuntan, la oferta de las viejas tradiciones será compatible con las nuevas maneras de vivir, organizarse, interpretar y valorar.

No es así como se ha vivido la religión en la larga época de las sociedades preindustriales, ni durante el corto tiempo que duró la primera revolución industrial. Durante todo ese espacio de tiempo, los religiosos han sido los «creyentes» y los irreligiosos los «incrédulos».

LA OFERTA SUTIL DE LAS TRADICIONES

Para las nuevas sociedades, las antiguas tradiciones religiosas ya no hablan de religión, ni de creencias, tampoco de proyectos de vida revelados por los dioses ni verdades reveladas.

Hablan de una dimensión de nuestro conocer y de nuestro sentir, propia y exclusiva de la especie humana: una dimensión no supeditada a la supervivencia, gratuita y absoluta. Nos hablan de nuestra cualidad específica: la doble experiencia de la realidad; de esa cualidad de la capacidad humana de conocer y sentir, que hace que todo objeto y todo sujeto muestren la inmensidad de su trasfondo, que es su única realidad.

Nos hablan de la cualidad del conocimiento gratuito y absoluto; ese conocimiento que es una profunda resonancia sin límites, que hace que quien conoce no se sienta amenazado por nada, sino, por el contrario, se sienta anclado en la realidad absoluta. Un conocimiento por el cual quien conoce pierda toda desconfianza y se abra a la entrega sin reservas a «Eso único» que se dice con claridad en esa noticia gratuita y absoluta.

Esa cualidad peculiar del conocer y del sentir —que no es ningún nuevo conocimiento ni ningún nuevo sentir, sino una clara resonancia de absoluto — destruye el egoísmo y abre a un amor incondicional a todo, conduce a la paz y a la ecuanimidad, porque al romper la clausura del ego sobre sí mismo, elimina la fuente de todo deseo y de todo temor. Logra que todo conocimiento y todo sentir de delimitaciones objetivas y subjetivas, de formas y de dualidades, sea conocimiento y sentir del «sin límites», del «sin forma», de lo «no-dual».

Así, la dualidad y no-dualidad se hacen uno; forma y no-forma se hacen uno; delimitaciones objetivas y subjetivas y lo «sin límites, vacío de objetividad y subjetividad» se hacen uno. Tal unidad es la raíz de la paz, la firmeza en medio del movimiento de todo y de sí mismo, la felicidad en medio del nacer y el morir.

Solamente en eso consiste la herencia de las grandes tradiciones religiosas.

Cuando los hombres y las mujeres de las nuevas sociedades se aproximan a las viejas tradiciones, se ven empujados a tomarlas en su radical desnudez, permaneciendo libres de las formas mitológicas, de los ritos y de

las creencias en las que se expresaron y vivieron las ortodoxias y costumbres del pasado.

La oferta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales resulta ser una oferta llena de profundidad, sutilidad, sencillez, humildad y pobreza.

LA OFERTA DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS COMO OFERTA DE HUMILDAD, DESNUDEZ Y AMOR

Las tradiciones religiosas no ofrecen ni proponen nada que creer a las nuevas sociedades industriales, sólo sugieren, invitan a la verificación, como los poemas. Lo que dicen lo ofrecen sólo como instigación a la indagación, como instrumentos de indagación.

No imponen nada que practicar, nada que hacer. Sólo afirman: «Mira donde pisas». No exigen ningún ritual que cumplir. Afirman que sólo cuentan los gestos individuales y colectivos de admiración, respeto e interés por todo. No imponen ninguna organización. Sólo postulan comunicación y servicio mutuo como único eje articulador y cohesionador de los grupos que buscan la espiritualidad.

No pretenden ningún exclusivismo. Son sólo sistemas simbólicos que apuntan a lo que está más allá de las posibilidades del decir. Ningún sistema simbólico describe aquello a lo que alude, por consiguiente, no se opone a otros sistemas simbólicos.

Huyen de toda sacralización y absolutización. De los grandes textos de los maestros se aprende, no se los sacraliza. La sacralización de los textos y de los maestro tiende a sustituir el aprendizaje por la sumisión y la veneración.

Todos los grandes textos y los maestros hablan de la necesidad de ir más allá de las fronteras del silencio. ¿Cómo se podrá absolutizar textos o maestros sin quedarse a este lado de la frontera del silencio? ¿Qué podría absolutizarse de su mensaje de silencio?

Los maestros espirituales no imponen la creencia a ningún dios. Los dioses son sólo símbolos útiles para la indagación libre. Quien se somete a un símbolo se cierra el paso a lo que se refiere el símbolo, y aquello a lo que se refiere el símbolo sólo se comprende desde el silencio. Los maestros no tienen nada que predicar, ni doctrina ni camino. Lo único que predican es el cielo azul, las montañas y los valles. Hablan desde fuera para despertar la guía interior. Sólo la guía interior es libre; por ello, sólo desde la guía

interior puede arrancar el auténtico interés por las realidades y el auténtico amor.

Los maestros y los grandes textos inducen a la iniciativa, a la creatividad, a la autoconducción. Cuando la iniciativa, la autoconducción y la creatividad surjan de uno mismo, habrá nacido el interés y el amor. La inercia, la rutina y la actitud reactiva son hijas del egocentrismo del pensar y del sentir. Mientras perdure la sumisión, el amor no habrá despertado del todo.

Los maestros enseñan a no reivindicar para sí ningún poder. Son los maestros de la desnudez y del silencio, ¿qué harían con el poder, para qué les serviría? Su pretensión es sólo un ofrecimiento, una oferta, lo que ofrecen es su propia creación, la de sí mismos. Sólo ellos son el camino. El camino no existe fuera de su don. Ellos son don y comida porque son los maestros del amor; no son señores, ¿qué uso iban a hacer del señorío?

Los maestros no reivindican ninguna peculiaridad, especificidad, diferencia o exclusividad. La novedad de lo que todos ellos predican es siempre el viejo y venerable mensaje de siempre. Si lo que enseñan es que el individuo es «un lugar deshabitado» que «no hay nadie en casa» ni «casa a la que volver», ¿sobre qué va a caer la peculiaridad, la especificidad y la exclusividad de un maestro o de una tradición?

Si la tarea que proponen todas las tradiciones es «sólo reconocer», ¿de qué sirve la lucha por la especificidad que distingue una tradición de otra?

En su mensaje espiritual, los maestros no afirman nada contra nadie. La tarea que presentan es reconocer que «fuera del Único, no hay nadie». La única cosa legítima en el camino es el interés incondicional, el amor, el servicio sin retorno, la veneración a todo, «tal como viene»; ¿contra qué clamarían? Sólo contra la maldad y la hipocresía.

¿Qué se pretende con toda esa humildad, pobreza, desnudez y vacío? Posibilitar la inmediatez del conocer y del sentir, y la inmediatez en el sentir es el amor. Posibilitar la ida completa y total de todo el ser hacia las cosas mismas; el nacimiento de la escucha total, del interés incondicional por toda realidad. Hacer posible la completa acogida de toda la realidad, tal cual viene, tal y como se presenta aceptándola sin condiciones.

La sencillez, la humildad, la pobreza, el completo vacío son el alejamiento de la centralización del pensar y del sentir en torno de sí mismo, para poder enfocar toda la potencia de nuestros sentidos, toda la luz de nuestra mente y nuestro cuerpo, toda la capacidad de conmoción de

nuestra carne hacia la inacabable maravilla y el misterio de la presencia misma de la realidad que hay en torno a nosotros y en nosotros mismos.

Sin embargo, la desnudez y el vacío que predican las tradiciones religiosas es sólo el vestíbulo de la escucha, de la comprensión, de la pasión y de la visión. Pasar del vestíbulo es «atinar». Para atinar, que es completo don, sólo hay un procedimiento: probar una y otra vez, sin desfallecer, estudiar antes y después de cada intento cómo lo hicieron quienes lo consiguieron, los maestros. Ellos no nos darán la fórmula para nuestro intento, pero lo corregirán, lo orientarán.

Todo lo que se debe hacer, según la propuesta de las tradiciones religiosas, es interesarse con toda la mente, todo el corazón y todo el cuerpo por la realidad, ésta, la que hay, tal cual viene. Hay que interesarse por la realidad hasta tal punto que la vida se convierta en una indagación, una búsqueda directa, sin doblez, sin otro interés que la realidad misma. El interés que conduzca a una indagación así es amor incondicional. El interés total y el amor incondicional son dos caras de un mismo hecho.

Sólo eso es lo que proponen las tradiciones religiosas. Sólo eso es espiritualidad. Todos los medios y todos los métodos que puedan utilizarse en cualquier tradición están en función de eso y deben subordinarse exclusivamente a eso.

Todo lo que aparte de ese quehacer debe ser abandonado con rigor y decisión, tanto si es profano como si está revestido de venerable sacralidad.

Quizás en otras épocas la religión pudo apuntar a esa absoluta sencillez y desnudez, vestida con ropajes de creencias, de poder, de sacralidad, de exclusivismo. En nuestra época, la sencilla desnudez debe mostrarse como es, humilde y vacía, porque es silenciosa y amante. Ahí está su verdad, su ofrecimiento, su legitimidad y su gran don. Solamente la humildad silenciosa y vacía puede ser amante y, así, conocer.

CAPÍTULO VI
El conocimiento silencioso

EL CAMINO AL QUE INVITAN LAS TRADICIONES ES UN CAMINO DE SUTILIDAD

El camino de la espiritualidad es el camino de la sutilización porque es la vía al refinamiento del conocer y del sentir.

Los humanos somos unos seres que precisamos depredar el entorno para mantenernos vivos. Como depredadores que somos, tenemos que matar y destruir para vivir. El mundo en que vivimos y que sentimos es nuestro campo de caza. Nos vemos forzados, irremisiblemente, a concebir y sentir el mundo que nos rodea y a nosotros mismos como el campo de caza de un cazador. Nuestros procesos culturales han sofisticado mucho el campo de caza y la actuación del cazador, pero, en definitiva, no han transformado, en lo más mínimo, nuestra condición, ni pueden, ni deben hacerlo.

Ésta es nuestra condición y nuestro destino: vivir depredando, subsistir matando y destruyendo. En sí no tiene nada de malo o de indigno. Somos, por añadidura, unos depredadores culturales. Utilizamos nuestras creaciones culturales para depredar con más eficacia. Ésa es la base donde necesariamente hacemos pie. Negarla o revelarse contra ella sería negar nuestra condición y caer en el vacío de la irrealidad.

Sin embargo, según el testimonio de todas las tradiciones religiosas y de todos los maestros, nuestra condición de depredadores en el conocer, el percibir y el sentir no es nuestra única posibilidad. Tenemos otra, verdaderamente increíble para un depredador: la capacidad de percibir, conocer y sentir todo lo que nos rodea, y a nosotros mismos, de una forma que ya no es la propia de un grupo de cazadores en un campo de caza; contamos con la posibilidad de conocer y sentir desde la más completa gratuidad, sin buscar nada.

Aunque nos resulte increíble, los maestros lo testifican universalmente: podemos conmovernos hasta la última fibra de nuestro ser y, conmovidos, conocer lo que nos rodea y a nosotros mismos, sin que esa conmoción y ese conocimiento nos comporten ningún beneficio ni pretendamos conseguir nada. Podemos conocer y sentir como puros testigos desinteresados.

Además de nuestra condición básica, fundamental e irrenunciable, de depredadores en un campo de caza, podemos ser, también, luz vibrante

frente a toda esta maravilla que nos rodea; podemos ser calor que se transforma en luz frente al esplendor que nos rodea.

Cuando un ser vivo necesitado, estructurado para vivir de matar y depredar, aprende a conocer y a sentir así, su conocer y su sentir se hacen sutiles y etéreos. Cuando así aprende a conocer y a sentir con esa gratuidad y desinterés, decimos que se ha espiritualizado, que se ha hecho tan inasible como el aire.

Para un ser necesitado, lo que no tiene una relación directa o indirecta con sus necesidades es como si no existiera. Todo lo que se sitúa más allá de los parámetros de realidad y valor que construye su necesidad es huidizo, sutil, como si no existiera.

Cuando el ser humano aprende a conocer y a sentir gratuitamente, se hace capaz de conocer y sentir lo que es «nada» para su necesidad, lo que carece de relación con su mundo de realidad.

El mundo que estructura nuestra percepción, el que articula nuestro conocimiento y nuestro sentir es como un gran círculo cuyo centro es un núcleo de necesidades, el «ego». Todo se estructura con relación a ese centro. Nuestro «yo» es como una casa en el centro del círculo.

En nuestra vida cotidiana sólo salimos de casa a cazar, y cuando salimos es para volver otra vez a casa, con una pieza al hombro. Nuestro mundo es exclusivamente un campo de caza, y toda incursión en ese mundo con la percepción, el conocimiento o el sentimiento es una caza. Éste es el sentido de nuestra vida: ir y venir de casa al campo de caza y del campo de caza a casa.

La oferta de las tradiciones religiosas y de los maestros espirituales es totalmente ajena a esta nuestra manera espontánea de proceder. Su oferta es para nosotros algo inconcebible, extremadamente desconcertante y nuevo. Proponen que aprendamos a conocer, a sentir y a percibir sin el punto de referencia de las necesidades del ego. Nos proponen la posibilidad de un conocer y de un sentir no egoísta. Eso supone que desarticulemos nuestra construcción del mundo y, por tanto, nuestra construcción del conocer y del sentir egoísta. Entonces, quien mira al mundo no es ya un centro de necesidades, sino sólo un testigo imparcial.

Eso es la sutilización; eso es la espiritualización.

Cuando se mira, se comprende y se siente lo que hay sin tener en cuenta las necesidades, en el centro del círculo no hay nadie, porque el yo sólo es un núcleo articulado de necesidades. Puesto que en el centro del círculo no

hay nadie, tampoco hay círculo. Nada se estructura en torno de nada. Ésa es la percepción de la dimensión absoluta de lo real. Para un pobre animal viviente y necesitado, nada hay más inasible y más sutil que eso.

Puesto que nadie es un centro de necesidad, no hay ni campo de caza ni cazador. El mundo es un enigma sin fin que se dice a sí mismo sin que ningún cazador le imponga lo que ha de decir.

El mundo no es un círculo con un centro, no tiene esa estructura egocentrada, es un océano sin fronteras y sin puntos de referencia.

Cuando alguien, no un ego necesitado, sale al mundo a percibir, a sentir y a conocer, nada es da según la medida de alguien, todo es desconcertantemente libre y sin referencia a nadie. Cuando se sale así, no se sale a cazar porque ya no existe la caza, ni nadie puede volver a casa cargado con una pieza, porque ni hay cazador, ni hay pieza, ni hay casa adonde volver.

Cuando el que mira no mira como necesitado, se quiebra la dualidad que se formaba entre el ego —núcleo de necesidades—, y el mundo —campo de caza—. Puesto que se rompe la dualidad, todo se hace no-dos.

Lo que entonces hay es conocer y sentir, pero nadie conoce y siente. Ni se conoce ni se siente nada concreto. Se trata de un auténtico conocimiento y de un auténtico sentir y amor, pero sin que sea posible decir, yo, tú, eso, mío o nuestro. En la experiencia espiritual, el animal que somos conoce, siente y percibe, realmente y sin dudar; y lo que percibe y conoce, según sus criterios de realidad, es nada.

Dicen los maestros que lo que se conoce y siente desde ahí es una «ausencia», la ausencia de todo lo que para el animal es realidad. Pero la carne conoce y siente esa ausencia realmente y no como una nada, sino como una «presencia».

Podría decirse que el misterio de lo que hay testifica y se conmueve frente al misterio de lo que hay; y se hace patente, a la vez, que el testigo es ese misterio.

La transformación a la que invitan las tradiciones espirituales es el paso del depredador al testigo desinteresado y vibrante; del depredador al amante. Quien acierta a conocer y sentir sin estar sometido a la perspectiva de la necesidad, a la estructura de los deseos del ego, adquiere un conocer y sentir libre, porque sólo la necesidad somete.

Para conocer y sentir gratuitamente, el cuerpo no es un obstáculo, porque todo él es un perceptor, un sensor. Todo nuestro cuerpo es un ojo. Somos

como los querubines, ojos por todas las partes de nuestro ser. También nuestro cuerpo es un sensor. Toda nuestra carne puede conmoverse, toda ella puede convertirse en corazón, en amor.

Así, nuestro cuerpo ha de convertirse en luz y calor; todo él ha de ser lucidez conmovida. Eso es lo que los maestros del espíritu dicen cuando hablan de nuestro cuerpo como un cuerpo de luz y de fuego. Eso es lo que ellos llaman sutilizar nuestro ser, espiritualizarlo.

Nuestro cuerpo no es sólo la carne de un viviente necesitado sino también un puro perceptor, un fino sensor desinteresado y un testigo capaz de conmoverse hasta sus raíces con lo que hay, no sólo porque nos sirve, sino simplemente porque está ahí, porque existe, por su novedad sin fin y por la maravilla con la que nos habla.

Nuestra carne no es opaca. Somos seres luminosos porque nuestro mismo cuerpo es sutilidad. Y dicen los maestros que esa condición de testigos vibrantes y desinteresados es nuestra propia naturaleza.

Llegar a hacer de todo nuestro ser y de toda nuestra carne, ojos y corazón desinteresado, luz y fuego, sutilidad, espiritualidad, no es someternos a una sobrecarga desmesurada para nuestra humilde condición de animales, sino que, por el contrario, según los maestros ésa es nuestra condición propia.

LA VÍA A LA ESPIRITUALIDAD ES EL SILENCIO INTERIOR. SU FRUTO ES EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO

El camino hacia la sutilización, hacia la espiritualización, es el camino del silencio. ¿Silencio de qué? De todas las construcciones que nuestra necesidad proyecta sobre lo que hay. Silenciamiento de todas nuestras objetivaciones, representaciones figuraciones; silenciamiento de todos nuestros deseos; silenciamiento del continuo movimiento que el deseo imprime a nuestro pensar y sentir: hacia atrás, los recuerdos, y hacia adelante, los proyectos.

El silencio interior retira la retícula que nuestra necesidad proyecta sobre «eso que hay». Al retirarla, acalla el mundo dual de sujetos y objetos que imponemos a la realidad desde nuestra condición de vivientes.

Quien silencia la objetivación, retira el velo que recubre lo real y, de rebote, silencia al sujeto.

Quien silencia al sujeto, con sus deseos, sus recuerdos y sus proyectos, silencia el mundo de los objetos.

Quien silencia la lectura de sujetos y objetos se encuentra con «eso no-dos» que todo es. Cuando esto ocurre, se comprende que el testigo y el «no-dos» no son dos.

En eso consiste el conocimiento y el sentir silencioso.

Desde las nuevas condiciones culturales, todas las tradiciones son sólo caminos al silencio, caminos al conocimiento silencioso.

La noción de «conocimiento silencioso» es una *noción clave* para comprender las tradiciones religiosas del pasado en su diversidad y en su unidad para interpretar la mística de todas las tradiciones; y también es fundamental para manejar el legado religioso del pasado en una situación cultural, inevitable y sin marcha atrás, sin mitos, ni símbolos, ni creencias, ni religiones ni sacralidades que programen a los colectivos. Intentemos precisar algo más la noción de «conocimiento silencioso».

¿Cómo lo caracterizaron las grandes tradiciones religiosas del pasado?

Para la tradición que se inicia a partir de Jesús, es el conocimiento que resulta de «morir a sí mismo», en perfecto estado de alerta. ¿Cabe mayor silencio interior que el del que ha muerto?

La misma idea se expresa en la tradición del profeta Mahoma, cuando afirma que es preciso «morir antes de morir». Cuando uno se acerca a las realidades, muerto, aunque todavía vivo, entonces puede conocer la realidad como ella es. Acercarse muerto pero vivo es acercarse silencioso, con el sujeto sin deseos ni recuerdos ni proyectos.

Ya sabemos que quien silencia al sujeto, silencia simultáneamente las objetivaciones, los objetos. La tradición budista conduce, a través de la comprensión de la radical impermanencia de todo y de la concentración, al conocimiento del constructor de toda nuestra realidad: el deseo, el constructor. Desde ahí lleva al conocimiento mental y sensitivo del vacío radical de todo.

¿Vacío de qué? De todas nuestras construcciones, objetivaciones, representaciones y categorías. Cuando se conoce el vacío de todo, se conoce el Vacío que es «Eso» que hay y que está completamente vacío de toda dualidad de objetos y sujetos.

La tradición hindú utiliza explícitamente los diferentes tipos de yoga para silenciar al sujeto y a todas sus construcciones, hasta conducirle al conocimiento de «Eso que hay» que es Ser-ConcienciaBeatitud, Existir-Luz. El Ser-Conciencia de la tradición hindú carece de cualificación alguna, por tanto, es equivalente al Vacío de la tradición budista.

En todos los casos se está hablando de un conocimiento que los místicos cristianos han llamado «conocimiento no-conocimiento», «conocimiento superesencial», «conocer de esencia a esencia», «luz tenebrosa», «conocimiento que es un no-saber». ¿Por qué le aplican expresiones tan enigmáticas? Porque se trata de un conocimiento silencioso, es decir, de un conocimiento en el que se ha silenciado por completo toda objetivación: lo que se conoce no es un objeto; y se ha silenciado toda subjetividad: el que conoce no es un sujeto.

El conocer silencioso —que es simultáneamente y sin posible disociación, conocer y sentir, conmoción, luz y calor— es verdadero conocer y verdadero sentir; pero lo que se conoce es nada, porque para un animal viviente lo que no sea objeto con relación a sus necesidades es nada, vacío; y quien conoce es nadie, porque el que conoce no es un sujeto de necesidad frente a un medio de objetos.

El conocimiento silencioso es conocer y sentir donde nada es conocido y nadie conoce, porque es un conocimiento de la no-dualidad desde la no-dualidad, de la unidad sin fisuras y desde la unidad sin fisuras. Ésta es la razón por la que el conocimiento silencioso es inefable. Ningún método o razonamiento puede conducir a él, porque todo método y todo razonamiento se mueven, siempre y necesariamente, en el ámbito de la dualidad en el que hay sujetos y objetos.

Ese conocer y ese sentir, que también es percepción, no puede lograrlo ni el esfuerzo ni los méritos de ningún sujeto, no es el término de ningún proceso, porque todo esfuerzo, todo mérito y todo proceso afianzan su punto de partida, que es el sujeto, y, por tanto, obstaculizan el conocimiento silencioso.

El conocer silencioso es sólo don, don real y verdadero, pero es don de nada y es don de nadie a nadie, porque cuando llega, lo que llega no tiene cualificación alguna posible y porque su llegada muestra el absoluto vacío del sujeto.

El conocimiento silencioso es la presencia absoluta, la presencia de la realidad absoluta, aunque no sea presencia de nada y de nadie. Por eso el conocimiento silencioso es como un rayo de tinieblas en el que las tinieblas no proceden de oscuridad alguna sino de la intensidad y profundidad de la luz.

La oferta única de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales de innovación y cambio continuo es el conocimiento silencioso, la posibilidad de escapar de la identificación con la estructura dual de la realidad —en la que existe la pluralidad, el espacio y el tiempo, el nacer y el morir—, para llegar a comprender que «lo que es» es «Eso no-dual», que yo también soy, en lo que no hay pluralidad, ni espacio, ni tiempo, ni nacer ni morir, sino sólo unidad.

Cuando se ha comprendido «lo que es», se comprende la irrealidad de la lectura de lo real que el sujeto necesitado hace y la vaciedad del mundo de sujetos y objetos que construye. Ése es el primer paso: conocer la irrealidad de la construcción que se siente y se vive como lo que es. El segundo paso, que es simultáneo, consiste en conocer que los sujetos y los objetos, las individualidades y la diversidad sólo son irreales y vacías si las tomo por la realidad, pero plenas y reales si las veo como lo que son, «no-otras» del Único; son el «no-dos» mismo en la manifestación de su infinita riqueza.

Todo son formas del Sin-forma, destellos del Absoluto, su presencia. Todo es, y nada nace ni muere, porque todo es «lo que es», «el que es», el Ser-Conciencia, el Único, el Vacío. No hay otro con respecto «al que es». Todo lo que hay y es, no es otro que el «no-dos». Dios, el Absoluto, «lo que es» no es «otro» de nada.

Así todo, porque es vacío, tiene valor absoluto. Ésa es la sacralidad en la que todo es sagrado porque nada es sagrado. O dicho a la inversa: porque nada es sagrado, todo es sagrado.

EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO ES LA RAÍZ DEL AMOR INCONDICIONAL A TODOS LOS SERES

El conocimiento silencioso es la única y verdadera raíz del amor incondicional a todos los seres; el conocimiento y sentir silencioso son la única raíz del amor a todo. Donde no hay conocimiento silencioso, hay sujeto, y donde hay sujeto hay, inevitablemente, egocentración.

Si hay sujeto hay lectura desde la necesidad y el deseo y, por tanto, hay objetos, hay comprensión y evaluación de todo desde la egocentración. Y donde hay egocentración no hay verdadero amor, porque, de una forma u otra, el ego va por delante, aunque sea de maneras muy sutiles.

Desde el ego, lo más que puede haber son esfuerzos por interesarse por los otros y por llegar a amar, pero eso todavía no es amor. Sólo hay amor y verdadero interés cuando se está muerto antes de morir, cuando uno ha muerto plenamente a sí mismo.

La conclusión es que únicamente el camino al conocimiento y el sentir silencioso son el camino al amor y al servicio incondicional a los otros y a la tierra. Mientras permanecemos en la dualidad, permanecemos en nuestra condición de depredadores. Dicen los maestros: ¿cómo puede pretender un depredador arreglar el mundo antes de haber silenciado su condición de depredador?

En el siglo XX hemos tenido experiencias terribles de individuos y grupos que intentaron arreglar el mundo sin haber procurado silenciar su condición de depredadores. No se puede, pues, acusar al camino del silencio de vía de ensimismamiento y desinterés por los otros y por la tierra. El camino del silencio interior es el único camino al amor, el resto es confusión y buena voluntad.

La vía del silencio interior y de la unidad, que es el camino del interés incondicional por todo y el camino del amor, es la gran oferta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales laicas, sin creencias y sin religiones. Cuando se les haga esa oferta con claridad y sin ambigüedades, la podrán aceptar. Si se les hace esa oferta mezclada con

creencias, sacralidades y religiones, no podrán aceptarla, por más que la necesiten con urgencia.

Una espiritualidad laica, sin creencias, procedente de todas las grandes tradiciones religiosas de la historia de la humanidad es el camino y realmente eficaz de servicio a los otros y es el mayor servicio que se puede prestar.

LOS SÍMBOLOS Y MITOS NOS HABLAN DE ESTA REALIDAD, NO DE OTRA

Los mitos y símbolos de las tradiciones religiosas no deben conducirnos a otro mundo, sino volvernos plenamente a éste. Deben conducirnos a la realidad, y no tenemos otra realidad a mano que la que nos rodea. Los mitos, como los símbolos y doctrinas que con ellos se construyen, deben conducirnos a esta realidad, guiando a ella todos nuestros sentidos, toda la atención de nuestra mente y todo el interés y entrega de nuestro corazón; deben conseguir que aboquemos todo nuestro ser y todas nuestras facultades a la tierra, a los cielos, a las montañas, a los animales y plantas, a las personas.

Los mitos y símbolos sólo apuntan. Uno los toma en serio y se deja enseñar por ellos cuando se deja guiar en la dirección en que apunta. Pero los mitos y símbolos guían correctamente cuando los dejamos atrás. Un puente es un puente cuando uno pasa por él y lo olvida. «Dios» es un símbolo útil cuando nos conduce plena y totalmente a esta realidad de aquí; cuando nos dejamos guiar por él a lo que apunta y luego nos olvidamos de entidades tales como «Dios».

Para poder olvidar los símbolos y mitos, después de usarlos, para poder dejarlos atrás, para no quedar dominado por ellos, uno no debe creer en ellos; sólo los debe tomar absolutamente en serio, tan en serio como para dejarse guiar cumplidamente por ellos a fin de verificar aquello a lo que están apuntando.

Los símbolos y los mitos deben volvernos a las cosas mismas, directamente, a todas sin exclusión, a todas, tal como vienen.

Si los mitos y símbolos religiosos se usaran de manera que parecieran poner otra base para nuestro conocer, sentir, amar y vivir, que no fuera la base que ofrecen la tierra, los cielos, los animales y las plantas y las personas, se convertirían en instrumentos de perversión, porque nos conducirían a tomar como realidad lo que sólo es un apunte nuestro para el camino.

Un discurso espiritual que nos aparte del conocimiento y del amor de las realidades que nos rodean es una de las peores perversiones humanas,

porque, además de edificar nuestra humanidad en la irrealidad, engendra el menosprecio por lo que realmente existe y, con ello, genera la dureza de corazón.

Cuando los mitos y símbolos de las antiguas religiones nos vuelven a las cosas mismas, cuando consiguen despertar en nosotros el interés totalitario y desinteresado por ellas, amor y atención por todo, entonces entendemos su mensaje, entonces las enseñanzas de las escrituras y de los maestros resuenan poderosas y dulces.

Para comprender lo que se presenta verdaderamente en todo lo real que nos rodea y en nosotros mismos hay que respetarlo, lo cual significa aceptarlo y acogerlo tal como viene. Si se rechaza o desfigura lo que en el cosmos o en uno mismo viene, o se da ¿cómo vamos a comprender el mensaje verdadero de la realidad?

Por consiguiente, no hay que utilizar los mitos y los símbolos de las tradiciones religiosas para apoyar construcciones imaginarias destinadas a hacer digerible la rudeza de la verdad que viene en las cosas.

Lo que formulan los mitos y los símbolos no debe utilizarse para mitigar la reciedumbre con que se presenta la realidad sino para, dejándola tal cual es, orientar nuestra indagación sobre ella.

Si, por ejemplo, las tradiciones religiosas hablan de que no hay muerte o de que hay vida eterna, esas afirmaciones no deben tomarse como descripciones de la realidad, no deben ser usadas para imaginar que uno puede huir de su completa condición mortal, sino para indagar lo que en nuestra innegable condición mortal se dice. Y lo que se dice lo hemos de poder leer en la muerte misma, sin creer que la muerte, en realidad, no existe.

Lo que sea la «no-muerte» o la «vida eterna» ha de ser una melodía que hemos de poder oír del canto de la muerte misma, tal cual viene, sin que nos sea posible suavizar ni su voz ni su canción.

El conocimiento real y verdadero, el auténtico conocimiento silencioso, espiritual, sólo se da cuando no se huye de la realidad que hay, con imaginaciones apoyadas en creencias. Ésta es la gran tarea que conduce al conocimiento: no huir de la realidad tal como se presenta y viene, sino respetarla, acogerla, amarla. Lo que realmente ahí viene y se dice no lo hace en nuestras creencias imaginarias. Se presenta únicamente en el manjar recio, consistente y no siempre suave o dulce de la realidad de todo y de uno mismo.

Ése es el manjar que hay que comer, si se quiere saber cuál es el sabor de la sabiduría; ahí nos orientan los mitos y símbolos de las grandes tradiciones religiosas del pasado. Hay que comer esa realidad ruda sin diluir su gusto fuerte con creencias.

LAS GRANDES VÍAS AL SILENCIO

Las grandes vías al silencio son los métodos de silenciamiento, que no comportan una relación de causa a efecto con el silenciamiento completo; se trata de métodos que resultan ser sólo intentos. Pero dicen los maestros que sólo en el seno de los intentos se produce el don del completo silencio.

Caracterizaré brevemente los métodos que proponen las tradiciones religiosas. Todos, de una forma u otra, están en todas ellas, aunque no expuestos con la misma claridad y rigor, ni usados con la misma intensidad. Unas tradiciones insisten en unos más que en otros, y las combinaciones que hacen de ellas son diferentes. Esos métodos de silenciamiento tampoco se pueden separar unos de otros con toda claridad, sobre todo en la práctica. La exposición es ella misma metódica y por tanto, artificiosa, porque señala fronteras claras donde no las hay; pero es útil porque permite comprender con más claridad los puntos de insistencia de unos procedimientos y otros.

Los diferentes procedimientos de silenciamiento se distinguen unos de otros a partir de la facultad desde la que se trabaja para producir el silenciamiento. Se puede trabajar desde la mente, desde el sentir así como desde la acción. Desde esas diferentes facultades puede trabajarse de más de una manera. La tradición hindú es la que mejor ha teorizado este asunto y la que lo ha hecho más ampliamente.

Empezaremos por los métodos de trabajo desde la mente.

Se puede utilizar el poder de la razón y la capacidad de intuición mental para comprender que lo que damos por real es sólo nuestra construcción; que lo que verdaderamente hay no es la construcción dual de sujetos y objetos que construye nuestra necesidad; que «lo que es» no es esa construcción; que «lo que es» está completamente vacío de toda esa construcción de sujetos y objetos.

La mente, partiendo de la estructura dual, puede razonar hasta conducir a la misma frontera de esa construcción, y puede, con la lucidez e insistencia del razonamiento, empujar hacia la intuición de la naturaleza no dual de la realidad.

Se trata de un uso del poder de la razón, no para construir una interpretación de la realidad, sino para llegar a hacer evidente que lo real está más allá de todas nuestras interpretaciones y, en especial, más allá de la

categorización en sujetos y objetos. Hay que llegar a comprender con toda claridad que lo que hay y lo que somos no es la división que todo viviente precisa ver en sujetos y objetos, lo que hay es la negación de esa construcción nuclear. La mente «deconstruye» lo que la mente construye.

Quienes más han cultivado esta vía son la tradición hindú y la budista, pero ella no está ausente de las demás tradiciones. Se trata de cambiar la comprensión de lo que damos por real, porque quien cambia la comprensión, cambia el sentir, cambia la percepción y cambia la acción.

Otro procedimiento de silenciamiento, también mental, es la concentración. También, de una forma u otra, todas las tradiciones la cultivaron.

La concentración sobre un objeto, sea físico o mental, permite silenciar al sujeto. Hay que concentrarse sobre un objeto, hasta el punto en que en la mente y en el sentir no haya más que ese objeto. Cuando eso ocurre, el objeto se sale de la categoría de objeto y pone frente a la mente y el sentir la realidad misma, fuera de la categorización dual de sujetos y objetos.

La repetición de ese ejercicio conduce al asentamiento de una comprensión de la realidad y de sí mismo, vacía de construcciones mentales, no dual.

Otro gran procedimiento es el silenciamiento interior, ya no a través de la mente sino *a través de la acción.* Todas las tradiciones han practicado este método.

El ego es siempre un actor interesado. El procedimiento consiste en actuar sin buscar los frutos de la acción, actuar en bien de otros. Actuar sin buscar nada para sí, ni siquiera la satisfacción de una buena acción. Quien actúa gratis, tiene que silenciar su deseo. Quien silencia el deseo, silencia la interpretación y la valoración que hace de la realidad desde su condición de sujeto necesitado en un mundo. Quien silencia al sujeto, silencia al mundo que construye el sujeto.

Así, la acción gratuita silencia el pensar y el sentir, porque silencia la egocentración. No se trata de una mera acción social o filantrópica, sino de un modo de actuación que supone un método de silenciamiento para conseguir el conocimiento silencioso. Este punto es central.

El tercer gran método es el silenciamiento por la devoción.

En él se trabaja desde el sentir. Este método es muy practicado por las tradiciones religiosas teístas, pero incluso las no teístas también lo practican.

La entrega del corazón y de la mente al amor y servicio de una divinidad, que es una figuración del Absoluto, es capaz de conducir al olvido y al silenciamiento de los propios intereses y deseos, para polarizarse por completo en la figura divina. El Dios, además, funciona como objeto de concentración.

Éste es un método fácil y poderoso cuando se dan por reales las representaciones divinas y las formas mítico-simbólicas, cuando se tiene una epistemología mítica; en sociedades sin creencias y sin religiones es más complicado, pero también es posible. Veámoslo.

La dimensión absoluta de la realidad es Ser y es Conciencia, aunque no sea un sujeto propiamente dicho, porque no es una estructura de necesidades y deseos ni tiene un mundo de objetos correlatos. Sin embargo, es Ser y es Luz, Conciencia. Esa dimensión absoluta de lo real es Ser y es al modo de la Conciencia, aunque no sea propiamente conciencia, porque la conciencia supone dualidad y «eso que es» no es dual. Esto no es una creencia sino una afirmación de los maestros que uno debe comprender y verificar.

Cuando uno se siente identificado con el propio ego como una estructura de necesidades, temores y deseos, que son recuerdos y proyectos, ve, por ello mismo, al Absoluto como fuera de sí mismo, como «otro» frente al propio ego. Entonces, se puede orar y entregar a la figuración divina, sabiendo a la vez que es una figuración que el ego mismo construye.

Se sabe que el Absoluto trasciende toda figuración y se sabe, también, que esa figuración tiene fundamento, porque es una figuración del Ser-Conciencia que no es «otro de mí» pero que, mientras estoy enclaustrado en mi propia ignorancia, lo siento como «otro». Así, la figuración divina a la que oro y a la que me entrego con devoción no es hija del mito y la creencia, sino que tiene fundamento en mi propia situación y experiencia, tiene fundamento en mi propio proceso hacia el silenciamiento.

La devoción es, pues, posible y practicable en una sociedad laica, sin religión y sin creencias. Pero para que sea posible, la lejanía de las creencias debe ser completa, de lo contrario, le suena al espíritu como un retorno a la religión y a las creencias.

Es importante comprender esto —la posibilidad laica de la devoción como método de silenciamiento—, para no perder las inmensas riquezas de sabiduría espiritual de las tradiciones religiosas teístas y, sobre todo, para no bloquear, con creencias laicas, momentos del propio proceso interior.

EL CAMINO ESPIRITUAL ES UNA INDAGACIÓN Y UNA CREACIÓN LIBRE Y GOZOSA

Habrá que pensar la Vía del espíritu no como sumisión a unos mandatos y a unos consejos, no como sumisión completa a una divinidad o un paso por la muerte, sino más bien como una búsqueda, una indagación, una creación que sigue y renueva las indagaciones y las creaciones de nuestros antepasados. No será tanto la sumisión a una tradición, con su sistema de símbolos, mitos y creencias, cuanto el entronque con una cadena de maestros de la indagación por las vías del silencio, la continuación de una cadena de auténticas creaciones para salirse de las circunstancias que encarcelan a los individuos en una visión egocentrada y depredadora de lo real. Nadie se escapa de esa cárcel por la eficacia de un método o por la obediencia a unos preceptos y normas. Cada prisionero tiene que crear la manera de librase de su peculiar prisión. Y cada preso que se libera es una contribución a la libertad general.

Tampoco podrá pensarse y vivirse la espiritualidad como un duro tránsito por la negatividad para llegar a la luz. Cuando el músico, el pintor o el poeta trabajan y se esfuerzan para llegar a la belleza y poder decirla, no lo viven como una muerte, como un paso por la negatividad sino como una pelea y una indagación por la libertad y la visión. Los esfuerzos por lograr la libertad y la visión no son pasos de muerte, sino pasos de conocimiento y de sentir, de alivio y de gozo. Así, el camino de la creación no es un camino de sufrimiento y de muerte sino de visión y de gozo, y eso es así aunque exija esfuerzo.

El camino espiritual, en nuestras condiciones culturales, tendría que concebirse y vivirse como una forma de quitarse cargas de encima, despojarse de sumisiones, librarse de creencias que agarrotan; como pasos a la ligereza y a la libertad, supresión de obstáculos al conocimiento y al sentir de la realidad, liberación de la sumisión a las necesidades y los miedos, camino de indagación gozosa, cada día más libre y más lúcida; como la manera de escapar de la tiranía del amor centrado en sí mismo a fin de liberar la mente y el corazón para amarlo todo.

Un camino de sumisión y de pasión es inasimilable por nuestros contemporáneos; un camino de indagación, conocimiento, libertad y gozo, sí será asimilable.

La espiritualidad para las sociedades de innovación tendrá que presentarse y vivirse sin heteronomías, sino, por el contrario, desde el seno de la completa autonomía.

El camino interior es una indagación, una creación y un don. ¿Cómo se entienden estos términos: indagación, creación y don, que parecen contraponerse? ¿Cómo puede ser autónomo un proceso y a la vez un don?

En esto también hay una semejanza entre el camino interior, que es una búsqueda e indagación de la Verdad, y el camino del arte, que es la búsqueda e indagación de la belleza. El arte es una indagación y una búsqueda autónoma, que concluye en una creación que es, a la vez, un don. El camino espiritual es también una indagación y una búsqueda autónoma que concluye en una creación, que es un completo don.

Tanto en el caso del arte como en el de la espiritualidad, parece que nos movamos en el seno de un proceso de indagación y búsqueda regida por la lógica de las relaciones de causa y efecto: el resultado de la búsqueda está en relación con la calidad de la búsqueda. Dicho proceso, se concibe como una búsqueda aunque comporte una relación de causa y efecto un tanto peculiar, porque debe estar guiado por el discernimiento, y éste escapa a la relación de causa y efecto. Pero el fin del proceso, que es un hallazgo y una auténtica creación autónoma, no es hijo de la relación de causa y efecto sino puro y completo don. Se pueden seguir los mismos pasos de indagación y búsqueda y no llegar a encontrar ni concluir en una creación-don.

La espiritualidad es una creación autónoma, pero no es una invención. Lo que autónomamente se crea, porque se le da una forma, se impone irremediablemente. También ocurre eso en el arte e incluso en el saber humano.

¿Cómo pueden convivir categorías tan opuestas como «creación autónoma» y «no invención» que se impone inevitablemente? La espiritualidad, como el arte, da forma, expresa, hace presente lo que no tiene forma; pero eso sin forma, al hacerse presente en una forma, la conforma y la trasciende. En la forma creada, en la indagación autónoma, adviene y se impone lo que no tiene forma, alterando y constituyendo la forma con su presencia.

La espiritualidad es el proceso que conduce a salir de la relación de «sujeto de necesidad en un medio de objetos» capaces de satisfacer esa necesidad. El proceso que conduce a salirse de esa relación necesitada es una auténtica búsqueda, una indagación, y concluye en una creación que supone una comprensión y una expresión del ser de lo real que, de por sí, está más allá de la relación de un viviente con su medio.

La búsqueda transcurre dentro del ámbito de la relación de necesidad, porque parte de un sujeto de necesidad que, al intentar buscar algo, lo objetiva. La indagación se mueve en un círculo que, en su estructura, es vicioso: se busca salir de la relación de «sujeto en el medio», pero la búsqueda necesariamente parte de un sujeto de necesidad que está dentro del círculo de la necesidad.

El sujeto, por el mero hecho de buscar, convierte a lo buscado en un objeto. Es en el seno de esa búsqueda, sin aparente salida, donde se puede producir el don, que consiste en encontrarse fuera de esa relación.

Quien se encuentra fuera de esa relación y lo dice con palabras o con su vida hace una auténtica creación, porque da forma en el seno de la relación necesitada, a lo que no es un sujeto ni un objeto. El ser de la realidad, que no es un sujeto ni un objeto, se impone con su verdad y al hacerlo, conforma la expresión y la vida de quien ha hallado y recibido el don.

Sólo en un proceso de indagación personal y autónomo puede producirse lo que es, a la vez, una auténtica creación y un completo don. Ésta es la naturaleza del quehacer espiritual, tanto en nuestra época posterior a mitologías, creencias y religiones, como en la época de los mitos, las creencias y las religiones.

En la época de las religiones y las creencias ya se conocía esa manera de ser de la espiritualidad, por eso se temía a la auténtica espiritualidad y a los místicos. Se procuraba, por todos los medios, mantenerlos en los cuadros de la ortodoxia de las creencias y las religiones. No siempre fue fácil retener al que está libre de toda forma, en los límites estrechos de un sistema intocable de representación y de vida. Cuando no era del todo posible, el místico era marginado, perseguido o incluso se lo mataba.

Podemos concluir afirmando que el camino interior, el camino espiritual, es posible sin sumisión a mitos, símbolos, creencias, sacralidades y religiones. Son, pues, posibles la vida espiritual y la mística en una sociedad completamente laica y sin creencias. El laicismo —según y como se use el término— tiene un sentido que es contrario y daña a la espiritualidad,

porque niega toda dimensión que no sea la propia de un viviente necesitado; pero la laicidad no sólo no se opone a la espiritualidad, sino que incluso la favorece.

Paradójicamente, los miembros de las sociedades de conocimiento, aquellos que tienen que vivir de la continua producción de conocimiento científico y tecnológico, ignoran el conocimiento silencioso, no cuenta para ellos, no se lo cataloga como conocimiento. Esto ocurre por una epistemología todavía inadecuada a la nueva situación y por la dificultad intrínseca del conocimiento silencioso. Ésta es hoy la dificultad que complica el inicio del proceso que conduce al conocimiento silencioso: admitir la posibilidad misma de un conocimiento que es muy peculiar, porque es un conocer en el seno de la no-dualidad y admitir la posibilidad de sutilizar la carne hasta hacerla cognoscitiva como el espíritu, y hacer que mente y cuerpo se conmuevan no como necesitados sino como puros testigos.

EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO NO SOMETE NI EXCLUYE LA DUDA PORQUE NO ES UNA FORMULACIÓN

A partir de lo dicho anteriormente se puede comprender que el conocimiento silencioso es el fundamento inconmovible de la libertad. No es sumisión a ninguna verdad, ni siquiera a una que baje del cielo; ni es sumisión a una autoridad, ni siquiera a la de Dios. En el conocimiento silencioso ninguna verdad somete, ni lo hace ningún Dios, porque la certeza que engendra es certeza de nada. Es certeza de «nada» porque todo me certifica y en todo me muevo en lo cierto, así nada me somete.

El conocimiento silencioso proporciona el sabor fuerte de la verdad. Y éste no es sabor de algo sino el sabor profundo de todo; así, su sabor no me somete a nada, porque nada tiene la exclusividad de ese sabor.

Con el conocimiento silencioso hay certeza en todo; y porque hay certeza en todo, en todo hay desapego y libertad. Entonces, todo es una presencia, nada es inerte.

Puesto que la verdad que proporciona el conocimiento silencioso es un sabor en todo, no hay nada que abandonar ni nada que desear. Ésa es la raíz de la libertad.

Uno mismo tiene el mismo sabor de todo. No hay «nadie en casa» porque en realidad soy un testigo sin morada. Y el testigo y «eso no dual» no son dos. La ilusión de la necesidad nos induce a pensar que hay alguien en casa; pero aquí, en mí, no hay realmente nadie; y pensar que hay alguien, es más bien creer que hay alguien, es el sustento del egoísmo y de las sumisiones que bloquean el conocimiento.

Todo tiene el mismo sabor. Por eso sé que en mi casa no hay nadie y también por eso comprendo que tampoco hay nada que buscar. ¿Qué habría que buscar cuando todo tiene el mismo sabor? ¿Qué habría que buscar y dónde hacerlo, si no hay nada, en ninguna parte, que tenga la exclusiva de ese sabor?

La búsqueda del conocimiento silencioso no se opone a la duda. Sólo la creencia se contrapone a ella.

No hay que creer lo que enseñan los maestros y las tradiciones sino ponerlo a prueba, verificarlo. A las tradiciones y a los maestros del espíritu no se les cree, como no se cree a un poeta, a un pintor o un a científico. Lo que dicen debe ser verificado por uno mismo, así como sucede con lo que dicen los poetas, los pintores y los científicos.

Lo que hay que aprender de las tradiciones y de los maestros espirituales no son las formulaciones a las que llegan y con las que se expresan sino la manera de hacer el camino para llegar a verificar por sí mismos la verdad y realidad de lo que dicen. Seguir el camino que los maestros marcan no implica creer sino dudar mientras queden dudas, hasta agotarlas una tras otra y, una vez agotadas, asentir con total convencimiento a lo que los maestros afirman.

El camino de la espiritualidad empieza realmente cuando se han diluido todas las posibilidades de duda. Mientras queden dudas sobre la realidad del camino que se va a hacer y sobre la verdad de las afirmaciones de los maestros, no se puede caminar con eficacia. Desde esta perspectiva, dudar hasta extinguir por completo la posibilidad de hacerlo es un requisito previo y necesario para hacer un camino espiritual real.

Confiar en el maestro y en las tradiciones no excluye la duda. Quien confía en el maestro y en las tradiciones no aleja las dudas, las acepta y las trata hasta purgarlas, hasta que se extinguen. La fe en el maestro y en las tradiciones nos mueve a poner a prueba sus afirmaciones hasta que las aceptemos sin resto de duda.

Hacer de la duda el enemigo capital del camino espiritual es convertir la espiritualidad en una cuestión de creencias.

Pero los mismos maestros hablan de un tipo de duda que sí que es enemiga del camino, ¿cuál es?

La duda que bloquea es la que sostiene que los maestros son o unos ilusos engañados o unos falsarios manipuladores de conciencias, la que supone que las tradiciones religiosas son un engaño de principio a fin.

Ella impide tomar en serio lo que los maestros y las tradiciones dicen. La duda que bloquea es la duda que hace de las afirmaciones de los maestros un completo sinsentido. El fundamento de este tipo de duda es la creencia de que aquí no hay más realidad que la que nuestra vida ordinaria y pragmática ve y aprecia, la que es capaz de computar, directa o indirectamente, nuestra necesidad.

El convencimiento de que no hay más que esto que lee el yo necesitado, que descalifica a todo aquel que diga otra cosa, resulta ser una actitud que bloquea toda posibilidad de camino. Una actitud semejante cerraría también el camino a la poesía, a la música e incluso a la ciencia.

Sin embargo, la tradición dice que se ha de creer a los maestros y a los textos sagrados. Pero creer —en este contexto— quiere decir, exclusivamente, tomarlos en serio, lo cual no es creer en ellos en el sentido de aceptar sus afirmaciones y someterse a ellas. Tomarlos en serio es poner a prueba sus afirmaciones, lo que no equivale a no fiarse de ellos, al contrario, es seguir su guía.

Debemos comprender esto con claridad: creer a los maestros o a los textos, en el sentido de fiarse de ellos, entregarse a ellos, es comprobar por uno mismo sus afirmaciones.

La verdad que proclaman las grandes tradiciones religiosas y los maestros del espíritu es una verdad silenciosa, no una formulación. Lo que en silencio se comprende y nos conmueve, que es lo que testificamos, es la verdad, pero no la verdad de una formulación sino la de una presencia.

El conocimiento silencioso es el conocimiento de «esto de aquí mismo», desde el silencio del constructor, es decir, desde el silencio de lo que construye la necesidad. No es, pues, un conocimiento que se pueda objetivar, sino el conocimiento de una pura presencia. Es el conocimiento inmediato de una presencia.

La verdad silenciosa no es un saber acerca de la estructura de «eso de ahí», ni es un saber recóndito.

La verdad silenciosa es la comprensión de «eso de ahí» inmediatamente, sin la mediación de representación alguna.

Así como la belleza es la contemplación directa de «eso de ahí», de forma semejante la verdad silenciosa es la comprensión directa de «eso de ahí». La verdad de que hablan las tradiciones es una comprensión, una certeza que se genera desde una presencia.

La verdad silenciosa es una presencia que se hace patente en «eso de ahí», sin que sea nada añadido, ni nada recóndito en sus entrañas, ni nada por encima de «eso de ahí». Esa presencia se asienta en nuestro espíritu y en nuestra carne de tal forma que nos vemos forzados a testificarla.

La verdad desde el silencio viene «ahí», en todo, tal cual se presenta, y se comporta de una manera semejante a como la belleza viene «ahí» en todo, tal cual se presenta.

EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO NO ALEJA DE ESTE MUNDO, SINO QUE SUMERGE EN ÉL

Si lo que pretende ser verdad, la verdad silenciosa, la verdad espiritual, se aleja de «todo esto de aquí», o pretende sustituirlo por una formulación, una creencia o un dios, no es verdad. Y para ponderar la fuerza de esta afirmación hay que tener en cuenta que todo esto que nos rodea y que somos no es un mundo ideal, no es un mundo sin pobreza, sin mal y sin muerte, es nuestro mundo tal como nosotros lo hemos construido.

En ese mundo, tal como viene, cuando lo percibimos desde el silencio, se da el aquietamiento y la paz. Si alguien dice tener esa verdad y no ama apasionadamente esto de aquí, este nuestro mundo y todo lo que nos rodea, personas, animales y cosas, miente y no dice verdad.

Las Escrituras sagradas, las verdades de la fe-creencia, los dioses y los espíritus, la otra vida, etcétera son maneras de hablar que tienen los sabios, en unas condiciones culturales preindustriales, para conducirnos a la verdad de todo esto de aquí. Y la verdad de esos sabios no es un saber recóndito sobre la realidad, ni un saber bajado del cielo y guardado en cofres sagrados, ni un saber esotérico, sino un saber que se refiere a esto mismo de aquí que vivimos y somos. Si las escrituras, las religiones, los dioses o las creencias nos alejan de la verdad que se hace presente en «esto de aquí», tal como viene, no son la verdad sino que nos apartan de ella.

Aquí, la verdad-presencia, que es la verdad desde el silencio de las construcciones y objetivaciones del ego (no la verdad-formulación de las creencias) nos conmueve y nos anima al interés total, que es amor por todo esto de aquí, el único lugar en que la verdad se presenta.

Ésa es, «aquí», la gran verdad. Ésa es, «aquí», la gran satisfacción. Ésa es, «aquí», la reconciliación con todo y la paz.

Pero la gran reconciliación no es ni conformismo ni resignación porque es amor, interés, pasión. Sólo esa reconciliación plena es realmente activa y capaz de transformar lo que convenga.

Una pretendida verdad que no se traduzca en una firmeza total, sin que esa firmeza equivalga a ligarse a formas o fórmulas, no es verdad. La

certeza que acompaña a la verdad que no es una fórmula, es libre y completamente tolerante.

Una pretendida verdad espiritual que no se aboque apasionadamente al asentimiento, al respeto y a la veneración, al interés incondicional por todo esto de aquí, tal como viene, no es verdad. El asentimiento, respeto, veneración e interés incondicional debe extenderse a todas las formas religiosas de la tradición de la humanidad. Todas son verdaderas, porque todas apuntan adecuadamente a lo mismo; y todas son falsas, porque ninguna es una descripción de la realidad que es.

El pleno asentimiento y amor, la total reconciliación con esto de aquí, tal cual viene, que provoca el conocimiento de la verdad silenciosa, no equivale a transigir con todo lo que va mal; por el contrario, la reconciliación, la paz y el amor por todo esto de aquí es interés totalitario, amor sin condiciones que se traduce en pasión por mejorar, reparar, sanar, corregir lo que vaya mal.

La acción de transformación y reforma que brota de esa experiencia excluye toda agresión, todo rechazo, toda violencia, todo menosprecio, toda falta de amor.

La espiritualidad, entendida como proceso hasta el silencio y desde el silencio, abre a la comprensión de lo que pueda ser una verdad que no es una formulación; abre a un conocer que no es descripción de estructuras, sino ponerse en presencia para percibir, sentir y conocer; abre una comprensión que es asentimiento, conmoción y firmeza; y es firmeza no por el prestigio inconmovible de unas formas sagradas, sino porque la presencia de la verdad que no es una formulación genera la libertad de toda forma.

LA VERDAD SIN FORMA DEL CONOCIMIENTO SILENCIOSO

La verdad espiritual, que es la verdad desde el silencio, es como la luz, sólo se la ve en lo que ilumina; no tiene forma propia, adopta la forma de aquello donde se refleja. Todo refleja esa luz. Cuanto más profunda aparece esa verdad, más tenue y traslúcida se presenta.

Cuanto más intensa es la luz de esa verdad, más sutil es y más inasible.

Ése resulta ser un extraño camino para unos pobres animales vivientes. Cuanto más sutil es la verdad y menos forma propia tiene, más peso de certeza genera. Cuanto más evidente es la verdad, menos somete. Por ello, cuanto más se crece en el conocimiento de esa verdad, más libre se es. Así resulta que conocer y sentir la verdad es conocer y sentir la libertad. Cuanto más patente y desvelada es la verdad, más inasible e informulable es. Cuanto más inasible es, más sin forma. Cuanto menos forma propia tiene, más firme e inconmovible. Cuanto más firme, menos somete.

El testigo de la evidencia innegable de la luz es capaz de reconocerla sin identificarla con ninguno de los objetos en que se refleja, con ello se libera de toda forma y de todo color. Así comprende que la luz no es esta forma o aquella, este color o aquel, porque se refleja en todas las formas y en todos los colores. Se aprende a reconocer la claridad, evidencia y sutilidad de la luz sin quedar sometido ni siquiera a la forma y el color en que se aprendió a reconocerla.

La luz es luz porque ilumina, porque es sutil, inasible, etérea y sin forma propia; así, la verdad silenciosa ilumina porque es sutil, inasible, etérea y sin forma propia. La verdad, como la luz, lo ilumina todo y no se somete a nada, porque no tiene forma propia. Ésa es su fuerza. Por esa fuerza lo hace todo evidente e indudablemente claro.

El camino que proponen las grandes tradiciones religiosas y los maestros, el camino que hemos llamado espiritual por su sutilidad, es aprender a comprender y sentir que andar hacia la verdad completa es ir hacia la inasibilidad suma, hacia el convencimiento inquebrantable y hacia la libertad sin límites.

Para recorrer ese desconcertante camino se requiere amor hasta la pasión, espíritu de indagación y valor, mucho valor.

La verdad silenciosa es reconciliación con todo, aceptación y libertad. Y el camino a esa verdad, que es una presencia sutil y constante en todo, es el camino a la reconciliación y aceptación de todo, hasta conducirlo todo a la unidad.

La verdad que condena no es verdad.
La verdad sólo libera.

La verdad que somete no es verdad.
La verdad sólo desata las cadenas.

La verdad que excluye no es verdad.
La verdad sólo reúne.

La verdad que se pone por encima no es verdad.
La verdad sólo sirve.

La verdad que desconoce la verdad de otros no es verdad.
La verdad es sólo reconocimiento.

La verdad que no mira a los ojos a otras verdades no es verdad.
La verdad es sólo acogimiento sin temor.

La verdad que engendra dureza no es verdad.
La verdad es sólo amabilidad y ternura.

La verdad que desune no es verdad.
La verdad sólo unifica.

La verdad que se liga a fórmulas, por escuetas
que sean no es verdad.
La verdad es sólo libre de formas.

Si la verdad se liga a fórmulas,
tiene que condenar, excluir, desunir,

tiene que ponerse por encima,
dar por falsas otras verdades.

La verdad reside en formas, pero que no se liga a ellas.

Por todo ello, en las nuevas sociedades globales la espiritualidad no puede pasar por creencias que se proclaman exclusivas poseedoras de la verdad y que, por ello, excluyen toda otra verdad. Todos los caminos del espíritu han de ser tenidos como tan válidos y respetables como el propio.

Cada tradición espiritual podrá utilizar sus expresiones, formulaciones, signos y rituales, con humildad, sin ponerlos por encima de los de las otras tradiciones. Cada una de las tradiciones puede ser plenamente verdad sin que, por ello, deba considerarse a sí misma como única y exclusiva. Sólo tendrá pretensiones de verdad única y exclusiva la que sea una verdad-formulación, una verdad-creencia.

Con el mismo empeño y amor con el que se sigue a la verdad habrá que evitar la agresión a otras tradiciones, no sólo física, sino mental o de corazón; habrá que huir como se huye del error de todo menosprecio, de todo intento de reconducir a los otros a donde nosotros estamos; habrá que huir de la pretensión de desprestigiar a las otras tradiciones, y con más razón habrá que huir de todo intento de acallarlas o hacerlas desaparecer; con igual empeño habrá que apartar la tentación de ponerlas por debajo de la propia tradición; y será preciso, también, alejarse de la peor de las tentaciones: la de ignorar a las otras tradiciones. Ignorarlas es ofensa y desprecio.

CAPÍTULO VII
La calidad humana y su cultivo

EL SILENCIO ES EL RECURSO FUNDAMENTAL DE NUESTRA ESPECIE

En las nuevas sociedades industriales y de conocimiento, el interés por la comprensión de la función y práctica del silencio ha crecido mucho; no sólo en relación con el camino interior sino también en relación con el correcto funcionamiento de las personas en su vida privada o colectiva.

Veremos que la capacidad de distanciamiento en relación con la inmediatez de las situaciones y de los intereses propios y la capacidad de silenciamiento están en el mismo seno de nuestra estructura de vivientes culturales.

Vimos en la primera parte de este escrito que el invento biológico del habla crea una mediación, la de la lengua, en nuestro acceso a la realidad.

Lo que para los restantes vivientes era el significado de los objetos —el valor de los objetos en relación con el cuadro de sus necesidades— estaba adherido a las realidades físicas. El habla, en los humanos, consigue que ese significado de los objetos se desplace del soporte físico al soporte acústico. El soporte acústico es el significante y la carga axiológica de las realidades es el significado. El paquete de significante y significado, la palabra, hace referencia a las realidades a las que apunta el significado. Así, los humanos nos relacionamos con el entorno hablando entre nosotros.

Hay, pues, dos momentos en la estructura de nuestra relación con la realidad: uno de ellos regido desde la necesidad y el deseo, y otro desde la distancia de la necesidad y el deseo, eso quiere decir, desde el silencio de éstos.

La capacidad de distanciamiento de nuestras necesidades al volvernos a las realidades y, por tanto, la facultad de silenciar nuestros deseos y temores, y nuestras interpretaciones y valoraciones, resulta ser un momento intrínseco de nuestra estructura de vivientes hablantes, de vivientes culturales. Ya las Upanishad reconocieron explícitamente este doble efecto de la significación y lo expresaron en una figura, desde entonces memorable:

> Dos pájaros, siempre amigos y con igual nombre, subidos en el mismo árbol.

Uno de los dos toma el fruto de diferentes sabores.
El otro observa sin comer. [22]

El árbol simboliza a la individualidad de cada ser humano; los dos pájaros, los dos tipos posibles de conciencia en nuestra especie: la implicada en las necesidades y los deseos, y la que permanece distanciada, silenciosa, y es sólo testigo.

Ésta es nuestra estructura de vivientes culturales. Si no existiera la distancia entre la significación de la realidad y la realidad misma, como no ocurre en los animales, no nos sería posible cambiar los modos de vida, ni nos serían posibles las mutaciones culturales. Estaríamos tan fijados como los restantes animales.

Se requiere, pues, un grado u otro de experiencia de la distancia de la inmediatez de las necesidades y los deseos, que es silenciamiento de las necesidades y los deseos para la supervivencia de la especie humana como especie cultural.

Gracias a esa capacidad de silenciamiento, y gracias a la experiencia no relativa de las realidades, son posibles los cambios culturales y pueden existir las ciencias, la filosofía, el arte y la espiritualidad. Si viviéramos fijados en una interpretación y valoración de la realidad, como los animales, estaríamos tan fijados y apresados como ellos. La experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, que es consecuencia de la distancia y el silenciamiento de la necesidad, y que es concomitante al uso de la lengua, es la que nos permite hacer cambios, incluso radicales, cuando las circunstancias lo requieren.

Ésa es nuestra *cualidad específica* como vivientes culturales.

De esta estructura humana se deduce que un cierto cultivo de la dimensión de la distancia y el silencio es necesario para el buen funcionamiento de la cultura y para que se dé en los individuos y en las colectividades la capacidad y la posibilidad de responder adecuadamente al cambio de circunstancias.

Esta capacidad de alejamiento y de silenciamiento de la interpretación y de la valoración que la necesidad crea un ámbito de libertad y una peculiar calidad en la relación con las realidades que es neta y exclusivamente humana.

Si no se da convenientemente la experiencia de distancia y de silencio, se daña la libertad, la flexibilidad y la calidad humana: con eso se

desaprovecha la ventaja de nuestra especie y nos aproximamos a la condición de los restantes animales.

Incluso la actuación cotidiana regida por la necesidad y el deseo es diferente si se hace desde el confinamiento de una relación sin salida que si se hace contando siempre con una puerta a la espalda para distanciarse e incluso salir mental y sensitivamente del círculo de hierro de la necesidad y de las circunstancias que la rodean.

La experiencia de la dimensión no relativa de la realidad es equivalente a la experiencia del silencio de la interpretación y del deseo.

En cualquier estadio cultural se requiere esa experiencia y su cultivo. Pero cuando las sociedades se movían poco, no era tan urgente el cultivo de la flexibilidad y la capacidad de cambio. Las sociedades de conocimiento e innovación requieren un peculiar cultivo de esa dimensión, porque necesitan una flexibilidad y una aptitud para el cambio semejante a la que se precisa para la investigación básica de las ciencias. En esas sociedades se precisa la capacidad de distanciamiento incluso de los mismísimos fundamentos y patrones centrales de nuestras construcciones mentales y modos de hacer.

Solamente el silencio y la distancia que provoca la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad pueden proporcionar semejante flexibilidad.

Las nuevas sociedades y los individuos de esas nuevas sociedades han de autoconducirse y gestionarse, sin disponer de un nivel de certezas apoyado en formas intocables, porque los individuos de las sociedades de innovación no pueden repetir el pasado sino que deben vivir en sociedades en las que todo se mueve; tendrán, pues, que apoyarse en un ámbito de sí mismo y de la realidad que no esté ligado a formas y que las trascienda. Sólo de este modo podrán cambiarlas cuando convenga.

En las sociedades de conocimiento hay una peculiar exigencia de esa distancia y ese silenciamiento, que es la cualidad netamente humana, y que nos permite conducirnos sin hacer pie en formas fijadas sino en una dimensión de la realidad y de la vida que es libre, porque puede cambiar las formas cuando conviene. Habrá que cultivar esa cualidad con especial intensidad. Podríamos decir que hay que dar importancia al cultivo del silencio laico y la distancia, con intención pragmática.

Toda gran calidad humana siempre ha ido unida a la capacidad de distanciarse de formas concretas. No hay gran arte sin libertad de formas y

libertad para la ruptura cuando convenga. Tampoco hay gran ciencia sin la capacidad de distanciarse de los patrones y paradigmas de hacer ciencia en uso y sin la capacidad de crear otros nuevos cuando convenga. Lo mismo hay que decir, y con más razón, de la calidad espiritual. El sabio es aquel que es capaz de distanciarse de las formas, sin que eso debilite su certeza, por el contrario, la libertad de las formas acrecienta esa certeza.

El recurso básico de la especie para adaptarse a los cambios de circunstancias es el silencio radical.

Hemos afirmado que el uso de la lengua conlleva la capacidad de distanciarse de los estímulos y silenciarlos y, por tanto, la capacidad de distanciarse del propio sistema de necesidades y de las interpretaciones, valoraciones y de los modos de vida que las necesidades, satisfechas de unas determinadas maneras, generan.

Esa capacidad es, por su estructura, la posibilidad de silenciamiento radical. Esa posibilidad y esa capacidad son el recurso esencial de la especie humana. Con ese recurso podemos hacer cambios menores en los sistemas de supervivencia y otros mayores que son equivalentes a los cambios de especie en los animales.

La capacidad de distanciamiento y silenciamiento radical que abre el invento del habla es el instrumento fundamental de la especie para adaptarse a las circunstancias, para modificar el medio, si conviene, y para crear nuevas formas de cultura. Ese recurso básico es la raíz del éxito de nuestra especie.

Podríamos formular el siguiente principio: la capacidad de silenciar radicalmente las necesidades reales y urgentes es el instrumento de nuestra especie para satisfacer, con mayor eficacia que las restantes especies, las necesidades reales y urgentes en situaciones de cambio.

Los animales no pueden silenciarse, por eso están prisioneros de su relación con el entorno. En el ser humano, la vida descubrió que la capacidad de silenciar la necesidad y todo lo que ella comporta es un potente instrumento de adaptación rápida y profunda.

La eficacia del invento reside en que la capacidad de silenciamiento sea total, radical. Si no fuera radical, total, arrastraría estructuras fundamentales del pasado y, en ese caso, la flexibilidad estaría muy limitada, no podría realizar cambios equivalentes a las mutaciones de especie, cambios culturales radicales.

En las sociedades del pasado se utilizó ampliamente ese recurso humano básico, pero sin que fuese consciente de ello, porque se utilizó poco frecuentemente y porque, en general, los cambios fueron lentos. En las sociedades de conocimiento es necesario tematizar y utilizar explícitamente ese recurso. En las nuevas sociedades de innovación y de cambio habrá que aprender a cultivar el silencio laico, tanto individualmente como en grupo. Sin esa capacidad se dificultaría enormemente ese tipo de sociedad.

Y hay que recordar que la pretensión del invento del habla ese recurso básico del ser humano no es espiritual, es una pretensión de eficacia, para un ser viviente.

Para crecer humana y psicológicamente hay que hacerse capaz de distanciarse de la satisfacción de los deseos inmediatos y silenciarlos. Podríamos formular otro principio: el paso por la distancia y el silenciamiento es la ley de crecimiento de la calidad de los individuos y los grupos.

También para ser eficiente en la consecución de fines hay que distanciarse y callar la satisfacción inmediata de los deseos, aunque sea por un corto espacio de tiempo. Todo adulto ha de hacerse un razonador práctico para ser capaz de reconocer que pueden darse razones para actuar que no estén dictadas por las necesidades más inmediatas. Podrá hacerlo si las necesidades inmediatas no le dominan. Le dominarán si no puede distanciarse de ellas, callándolas. Sin el silencio no se puede ser un razonador práctico e independiente, capaz de evaluar los motivos para actuar. La misma cooperación con otros supone siempre una aplazamiento de las satisfacciones y los deseos, su silenciamiento.

En las nuevas sociedades, que no pueden repetir el pasado, se requieren también la distancia y el silenciamiento para diseñar futuros posibles. Un individuo autónomo, práctico y racional, será capaz de imaginar diversos futuros posibles y escoger entre ellos. Quien carece de la distancia que proporciona el silencio, no podrá diseñar y evaluar futuros alternativos, porque no será capaz de separase de la inmediatez de la necesidad y el deseo.

Por consiguiente, el silencio, incluso el silencio radical, está en el centro de nuestra estructura antropológica. Ese recurso, que está en el centro de nuestra estructura de vivientes, es el gran invento central de la vida para las respuestas rápidas a los cambios del medio.

Pero aunque la pretensión de este recurso sea biológica, si es que es lícito hablar de pretensiones en la marcha de la vida, abre, además, dimensiones insospechadas para un viviente: las dimensiones de los grandes espacios de la gratuidad, como la espiritualidad, la belleza, el saber que se maravilla por la existencia, el amor desinteresado por personas y cosas. Ese recurso abre un gran portalón que trasciende la mirada depredadora propia de todo viviente. Esa puerta es una segunda posibilidad de uso de todas nuestras facultades: el uso que puede hacerse desde el silencio. Y los espacios que el silencio abre, vale la pena cultivarlos por sí mismos, sin pretensión utilitaria; y así lo ha hecho la humanidad a lo largo de su historia.

Así pues, el recurso básico de nuestra especie, la capacidad de distanciamiento y silencio, tiene dos posibilidades:

— una pragmática, como instrumento básico de la supervivencia, de la adaptación, del cambio, del crecimiento y de la colaboración;

— y otra sin funcionalidad práctica, pero que abre de par en par caminos y dimensiones de la realidad válidos por sí mismos.

Cuando las sociedades se estructuraban sobre creencias, porque debían fijar como intocables sus patrones de vida para bloquear el cambio y las alternativas posibles, la religión también tenía que vivirse desde las creencias.

En esa larga etapa, al silencio se lo mantenía en la sombra, porque el silencio tiende a liberar de las creencias, aunque pueda utilizarlas.

En las sociedades de creencias las gentes quedaban enmarcadas y sometidas a un orden intocable de la mente, del sentir, de la actuación y de la organización. Los hombres silenciosos son libres, aunque se sometan. Eso era peligroso para culturas que debían someterse a patrones indiscutibles.

Las sociedades que nos precedieron, autoritarias, patriarcales, estáticas, exclusivistas y excluyentes, primaban las creencias y, por ello, evitaban el silencio todo lo que podían, sin ser completamente infieles a la tradición de los grandes maestros religiosos. De esa regla común sólo se escapaban los religiosos, aquellos que en Occidente llamamos místicos; pero debían pagar un precio alto por su libertad: o permanecían en silencio, o sufrían la marginación o incluso la persecución y la muerte.

Las sociedades de conocimiento precisan, por el contrario, descubrir el silencio. En las nuevas sociedades el silencio tendrá que ser laico, porque

no puede estar apoyado en cuerpos de creencias, ni en sacralidades ni en religiones.

El silencio laico será un potente instrumento para la innovación, para la estabilidad y el equilibrio de las personas que se ven impelidas a realizar cambios continuos en todos los niveles de su vida. Y, además, permitirá que las sociedades laicas y sin creencias cultiven y vivan las grandes dimensiones que abre el silencio, esas que en el pasado estaban controladas por las llamadas religiones y de las que hablan las tradiciones y maestros espirituales de todos los tiempos. Son las dimensiones de cualidad profunda, de calidad humana, fruto de esa actitud de conocimiento y de implicación mental y sensitiva en la realidad que es el silencio.

LA CALIDAD ESPECÍFICAMENTE HUMANA

¿En qué consiste la calidad humana y su cultivo?

La calidad humana no es algo que surja espontáneamente. Y ello es así porque somos vivientes culturales que debemos construirnos nuestra propia viabilidad como vivientes. Se requieren procedimientos para crearla y cultivarla.

Pero ¿qué entendemos por calidad humana?

— Madurez en las actitudes y en las valoraciones.

— Equilibrio en los enjuiciamientos y actuaciones.

— Sensibilidad para comprender actitudes y sentimientos de otros y para responder adecuadamente.

— Capacidad de simpatía, de sentir con el sentir del otro, y de compasión.

— Capacidad para comprender a los otros, con la mente y con el corazón.

— Capacidad de comunicación, que es más que capacidad de transmitir informaciones, porque incluye aceptar la diversidad de valoraciones y actitudes.

— Capacidad para hacerse cargo de las situaciones, no sólo mentalmente, sino afectiva y sensitivamente.

— Capacidad para prospectar situaciones futuras, mental y sensitivamente.

— Capacidad para valorar las personas y las situaciones y para trasmitir a otros esas valoraciones.

— Capacidad de generar proyectos que motiven en las situaciones concretas.

— Capacidad para adaptarse a las situaciones cambiantes.

La calidad humana es, pues, lucidez mental, orientación en los criterios, calidez sensitiva y buen juicio para sospesar personas, situaciones, proyectos que convengan a las situaciones.

En el pasado, en las sociedades preindustriales y en las sociedades de la primera industrialización, que eran sociedades mixtas, se decidía el presente y, a través de él, el futuro, apoyándose en el pasado. El punto de anclaje que proporcionaba criterios, normas, principios y tradiciones eran las creencias religiosas, las convicciones ideológicas o una mezcla de ambas.

La característica fundamental de esos dos tipos de sociedades era que, en ellas, el presente se decidía desde el pasado, porque se trataba de sociedades que eran estáticas —vivían haciendo siempre fundamentalmente lo mismo — o se consideraban estáticas, aunque, en realidad no lo fueran. En esas sociedades, el presente y el futuro pretendían repetir el pasado en sus puntos esenciales. Ésa era la única forma de asegurar la pervivencia de un sistema de vida que se había verificado como eficaz para la supervivencia del grupo, y era también la única manera de bloquear los cambios que, al modificar un modelo verificado, podían resultar peligrosos.

En estas sociedades, la calidad humana venía definida por criterios del pasado y, por consiguiente, se apoyaba en contenidos semánticos bien definidos por las creencias que sustentaban y fijaban a las sociedades. Las creencias podían ser religiosas, ideológicas o una combinación de ambas.

Cuando aparecen las sociedades de conocimiento que viven de la innovación y del cambio, este criterio de calidad queda y debe quedar bloqueado.

Cuando el éxito económico y, por tanto, el bienestar de la sociedad dependen de la innovación de productos y servicios, y, por ello, de la continua creación de nuevos conocimientos, nuevas tecnologías, nuevas formas de trabajar y de organizarse y nuevas formas de cohesión y motivación, el presente no se puede definir desde el pasado, porque no lo puede ni lo debe repetir. Si lo hiciera bloquearía o estorbaría el cambio generalizado que requieren las sociedades de conocimiento.

Si el presente no puede decidirse apoyándose en el pasado, ¿dónde tendrá que apoyarse? A las decisiones sobre el presente no les queda otra posibilidad que hacer pie en unos postulados axiológicos que serán la base para la construcción de proyectos de futuro.

Pero si tenemos que decidir el presente desde un proyecto de futuro, que no puede ser repetición del pasado, habrá que construir previamente ese proyecto, que ha de ser de calidad, si queremos que el presente y el conjunto de la marcha de la sociedad sean también de calidad. Para construir un proyecto de calidad, que no puede repetir lo que considerábamos de calidad en el pasado, tendremos que construir primero individuos de calidad. Aquí viene, entonces, la pregunta: ¿cómo se construyen individuos de calidad, capaces formular postulados axiológicos y de diseñar proyectos de futuro cualificados, cuando no tenemos criterios

de calidad? No disponemos de criterios de calidad porque el pasado no nos sirve y el futuro todavía hay que diseñarlo.

Hemos de afrontar el problema de la construcción de una calidad humana que, a diferencia de como se ha edificado hasta ahora, no podrá apoyarse ni en creencias, religiosas o laicas, ni en contenidos, sean del tipo que sean, ya construidos y heredados del pasado.

Dicho con brevedad: hay que ser capaz de construir una calidad humana que no se fundamente en ningún tipo de contenidos, que sea vacía de contenidos, porque desde ella habrá que construir los proyectos de futuro. Debemos ser capaces de generar una calidad vacía de contenidos, porque precisa quedar fijada en unos contenidos determinados.

¿Es posible eso?

La interpretación de la realidad que las ciencias proporcionan no basta para que un animal viva, porque las ciencias no son capaces de programar la estimulación ni la cohesión de un grupo de vivientes. Es preciso comprender claramente esta cuestión, porque fácilmente se cae en el error de pensar que basta con las ciencias.

Vamos a intentar caracterizar, brevemente, una calidad humana vacía de contenidos, por tanto, laica y sin pertenencia ideológica o religiosa.

La calidad humana, se presente donde se presente, deberá tener tres tipos de rasgos fundamentales. Esos rasgos fundamentales constitutivos son actitudes y aptitudes, no contenidos ni criterios.

Primer rasgo: tener interés por la realidad; un interés mental y sensitivo, cuanto más intenso y apasionado, mejor. El interés pide una atención despierta, en estado de alerta. Tanto el interés como la alerta deben ser agudos y continuados, cuanto más, mejor.

Segundo rasgo: adquirir capacidad de distanciamiento de las realidades por las que estoy interesado; una distancia que es desapego, desimplicación. Y eso en el mismo acto de interesarse profundamente por la realidad, en un completo estado de alerta. Esa distancia y ese desapego comportan una desidentificación de sí mismo y de la situación en que uno pueda encontrarse. Por la distancia, el desapego y la desidentificación, el ego, sus temores y deseos quedan olvidados y silenciados.

Se cultiva la distancia, el desapego y la desidentificación, no porque se sea indiferente a la realidad que se considera y a la que se vuelve toda la capacidad de las facultades, sino precisamente porque esa realidad interesa profundamente. Sin distancia, sin desapego y sin desidentificación de la

situación y de uno mismo no se puede hacer justicia a la realidad que se presenta. Los caracteres de este segundo rasgo de la calidad son hijos del amor y la pasión por la verdad y la realidad, es decir, son hijos del interés mental y sensitivo por lo real.

Tercer rasgo: la capacidad de silenciamiento interior completo. Hay que hacerse capaz de silenciar por completo las interpretaciones habituales, las valoraciones habituales de la realidad; hay que conseguir parar por completo las formas habituales de actuar y hay que poner en un paréntesis completo las normas, de hecho incuestionadas, de vivir.

Sólo ese silenciamiento completo de los patrones de lectura, valoración, actuación y de vida puede permitir el acercamiento limpio, franco y desinteresado de uno mismo, por puro interés por la realidad. Sólo apartando de mi mente y de mi sentir todos esos patrones que modelan la realidad desde mí le doy posibilidad a la realidad de que muestre otra cara, que se muestre tal como es.

El resultado de la suma de estos tres rasgos es una actitud de total y completo interés por la realidad, en agudo estado de alerta, con distancia, desapego y silenciamiento interior completo, para así bloquear las interferencias que puedan impedir un acceso a la realidad misma, sin mis proyecciones sobre ella. Estos tres tipos de rasgos, que definen a la calidad humana, son inseparables. Si falta uno de ellos, sea el que sea, la calidad no se dará.

A este paquete de rasgos, internamente articulados, lo llamaremos *calidad humana* o *método laico de silenciamiento.* La calidad humana y el silenciamiento, se presenten donde se presenten, deberán tener esos rasgos, con su trabazón interna.

Donde se den esos rasgos, sea en el cultivo de las ciencias, en el de las artes, en el de las actitudes axiológicas humanas o en las espirituales, se dará calidad. Donde no se den, no habrá calidad. Dicho de otra forma: de haber calidad humana, sea en el ámbito que sea, esos rasgos serán claramente reconocibles. Si no lo son, podremos apostar que no habrá calidad, aunque pueda parecerlo.

La adquisición del conjunto inseparable de los tres caracteres (*Interés*, *Distanciamiento* y *Silenciamiento*, que llamaremos IDS, para hacerlo gráfico y corto) es el logro de la «calidad humana» básica y fundamental. No es sólo la condición indispensable para la adquisición de la calidad humana, ni un simple método, aunque funcionará como un método; esa

actitud y aptitud es «la calidad misma», sin que se requiera ninguna ulterior determinación para que sea considerada calidad humana.

Si IDS no fuera calidad humana completa en sí misma no podría ser la base en la que es posible hacer pie para la creación de postulados axiológicos y de proyectos de futuro.

Cuanto más profundo y radical sea el interés por las realidades, cuanto mayor sea la distancia de los apegos e intereses personales al considerar las cosas, las personas y las situaciones, y más completo sea el silencio de toda interpretación y valoración previas, así como el de los hábitos de actuación con respecto a las realidades a las que se vuelca la atención y la alerta, tanto mayor será la calidad humana que se posea y será también mayor la calidad de lo que desde esa actitud se construya.

Aunque los tres caracteres IDS son calidad humana completa en sí misma, tanto para nuestra condición humana como para nuestra pertenencia a las sociedades de conocimiento, esa «cualidad-raíz» jamás se cierra sobre sí misma, siempre se proyecta en construcciones de formas y de proyectos.

Hemos visto que la cualidad humana que se logra con el silenciamiento radical, es el recurso básico de la especie humana. Gracias a él se puede construir una naturaleza adecuada a cada nueva situación.

Si ese recurso básico, con el que la especie humana se construye su propio destino, no fuera ya en sí mismo cualidad, iríamos a la deriva y, además, la flexibilidad cultural de nuestra especie sería limitada. Los únicas fronteras insalvables que la vida ha puesto a nuestra especie son nuestra forma de reproducción sexuada, nuestra manera de supervivencia simbiótica, nuestra base fisiológica y el instrumento fundamental para que edifiquemos la naturaleza cultural que convenga a cada nueva situación: el habla. Sólo esto es inflexible, el resto es pura flexibilidad.

IDS proporciona la cualidad fundamental que guiará y discernirá todas las creaciones de los proyectos que diseñarán nuestro destino.

Ninguna solución a nuestros problemas nos viene dada, y eso es así por nuestra condición de vivientes culturales. Nuestra condición de humanos no nos proporciona unos cuadros axiológicos básicos y fundamentales en los que mover todas nuestras construcciones.

Por tanto, la calidad humana es una actitud que se asemeja más a un método que a un conjunto de contenidos. Es una actitud vacía, un método vacío. Ese método es general y aplicable a todos los ámbitos de la vida

humana. Puede aplicarse con fines pragmáticos o con fines gratuitos, o, mejor, sin finalidad ninguna, por puro interés y amor a la realidad.

Los rendimientos de esa actitud o método son siempre grandes, tanto en su utilización para la mejor supervivencia de la especie como en su empleo para adentrarse, explorar y vivir el enigma, la riqueza y la profundidad de la inmensidad de la realidad que nos rodea y que nosotros mismos somos.

Los rasgos de la calidad humana son, en realidad, los rasgos generales del silencio. Cuando hablamos de silencio no estamos hablando de una actitud de simple pacificación, tranquilización, ni menos de aletargamiento, sino de una actitud de conocimiento y de implicación mental y sensitiva en la realidad. Éste es el significado que se le da al silencio y al silenciamiento en todas las tradiciones religiosas de la humanidad.

Por tanto, las características de la calidad humana son las mismas que las del silenciamiento. *Podremos, pues, hablar de la ley general de la calidad humana o de la ley general del silencio.*

Todo lo humano de calidad pasa por el IDS.

Las ciencias utilizan el interés-alerta, la distancia-desapego y el silenciamiento completo de actitudes e interpretaciones ordinarias de la realidad para implicarse en un conocimiento de la realidad en otro nivel que el habitual.

¿Qué procedimientos emplean las ciencias para crear ese silenciamiento y esa calidad humana necesaria? En el cultivo de las ciencias el aprendizaje del silencio se consigue con el aprendizaje del uso de los métodos científicos. Cuando se asimilan los métodos de la ciencia se aprende a interesarse agudamente por la realidad, a distanciarse de la implicación habitual y a silenciar los patrones de interpretación y valoración habituales o ya conseguidos en estadios anteriores de la ciencia.

Desde la calidad que así se consigue y desde ese silenciamiento, pueden construirse postulados, hipótesis y teorías científicas nuevas que conducirán a otro nivel de conocimiento. Siempre que hay creación científica, ha habido un gran interés, desapego y silenciamiento. Lo mismo ocurre cuando se da un conocimiento científico. Si no se da un grado notable de silencio y de calidad, no habrá habido creación científica ni tampoco la experiencia de lo que es un conocimiento científico.

Por tanto, es justa la afirmación de que la ciencia y sus creaciones son hijas de un tipo muy especializado de silencio laico. Mientras se usa el método científico, se practica ese tipo de silencio laico y, con ello, se accede

a un tipo de conocimiento de otro nivel. La entrega prolongada y profunda a la ciencia puede proporcionar un alto grado de calidad humana.

Puesto que el silencio depende del uso del método de las ciencias, el científico puede tener la calidad que da el silencio mientras practica las ciencias, y alejarse de ella cuando se integra de nuevo a la vida cotidiana. Sólo algunos grandes científicos llegan a invadir su vida toda de la práctica de la ciencia y, así, consiguen impregnar todo su tiempo de silencio y de calidad.

El arte también usa IDS para acceder a la belleza de lo real. Se emplea el interés, la distancia y el silenciamiento para implicarse en la realidad en otro nivel, el de la belleza. Ese otro nivel consiste en llegar a ver y sentir el esplendor de todo lo que nos rodea como nuevo, como si fuera la primera vez que se lo percibe y se lo siente.

El aprendizaje habitual de esa aproximación nueva al esplendor de la realidad se hace mediante la iniciación a las técnicas y procedimientos de las artes. Gracias a ese aprendizaje se consigue un alejamiento del sentir y la comprensión habitual de la realidad, que da acceso a la belleza.

Desde el silencio se hace posible crear formas y estilos para expresar y hacer patente ese otro nivel de la realidad. Así, pues, el arte, como la ciencia, nace de un profundo interés por la realidad que exige un distanciamiento y silenciamiento que se ejercitan para conseguir un grado superior de implicación en la comprensión y en el sentir de lo que hay.

Mientras se sumerge uno en el quehacer artístico se produce el silencio y su consecuencia: la calidad de otro acceso a la realidad. El silencio y la calidad del creador artístico y del que contempla la creación, que es un modo guiado de recreación de lo que construyó el artista, depende de la inmersión en los procedimientos del arte.

Puede suceder que se consiga silencio y calidad mientras se está sumergido en el arte y que se pierda ese silencio y esa calidad cuando se regresa a la vida cotidiana. Sólo algunos grandes creadores llegan a invadir todo su tiempo con arte, hasta tal punto que su vida entera transcurre en el silencio y la calidad.

Siempre que hay creación artística, ha habido silencio y calidad.

Siempre que ha habido una seria experiencia de belleza, también ha tenido que darse el silencio y la calidad.

Calidad axiológica humana es calidad ética, capacidad de compromiso social y político y, sobre todo, capacidad de sentir y apreciar íntimamente la

realidad que nos rodea. Es, pues, ética personal, compromiso con el colectivo y riqueza de sensibilidad con cosas y personas.

Para conseguir la calidad axiológica, en cualquiera de sus manifestaciones, se precisa, también, del interés y la alerta, del distanciamiento, del desapego y del silenciamiento interior. También aquí el distanciamiento, el desapego y el silencio están exigidos por el interés que conduce a un grado mayor de implicación con la realidad. Ese otro nivel de implicación es menos egoísta, menos primario, más libre, más benevolente, más creativo que el espontáneo y habitual.

El procedimiento para conseguir ese otro nivel de implicación con la realidad dependía, en tiempos de las sociedades estáticas y pseudo estáticas, de la indoctrinación, religiosa o ideológica, y de la actuación coherente que esa indoctrinación exigía. Se utilizaban las creencias religiosas o laicas para alejar de la interpretación y valoración habitual y egocentrada de la realidad y para conducir a un orden diverso de actuación de más calidad que guiaba a otro sentir de la realidad. Este procedimiento de silenciamiento de la perspectiva habitual, para conseguir un grado mayor de sentir y de implicación, dependía de las creencias. Ahora, los métodos de silenciamiento axiológico tendrán que lograrse sin apoyo de creencias.

En el ámbito de la ética, de la implicación social y de una mayor sensibilidad por cosas y personas, se da una mayor constancia en el silencio y en la calidad que la que se da en la práctica habitual de la ciencia y del arte.

Hasta ahora no nos habíamos encontrado con el problema de tener que articular procedimientos y métodos para adquirir el silencio y la calidad axiológica sin apoyo de contenidos, sin la ayuda de la indoctrinación y de las creencias.

Tenemos que poder articular un procedimiento que nos permita interesarnos profundamente por la realidad, distanciándonos de ella, desapegándonos de las posibles ventajas o inconvenientes de nuestra relación con ella, desde el profundo silenciamiento de todos nuestros cuadros habituales de pensar, sentir y actuar, y esto ha de ser así para que podamos conseguir el nuevo orden de implicación con la realidad que da la calidad axiológica.

Se requiere que los ciudadanos de las nuevas sociedades sin creencias aprendan a cultivar las tres actitudes generales de la calidad que hemos llamado «silencio laico». Quien aprenda a practicar el silencio laico

adquirirá la calidad axiológica que le permitirá ser apto para crear los postulados y los proyectos que deben regir a las sociedades cuyas decisiones presentes, no pueden repetir el pasado. Esos postulados y proyectos regirán nuestras creaciones científicas y tecnológicas y lo que pretendamos hacer con nuestras vidas y con la vida entera del planeta. Quien practique el silencio laico hasta conseguir la calidad axiológica, accederá a un nivel superior ético, de compromiso social y político y de sensibilidad humana.

Cuando el científico hace ciencia, está en silencio; cuando deja de hacer ciencia, sale del silencio y de la calidad que lo acompaña. Cuando el artista crea o está invadido por la belleza, está en silencio; cuando torna a la vida cotidiana, sale de él.

En las nuevas circunstancias culturales, las puertas del silencio se abren desde la razón, no desde las creencias. Quienes se empeñan en abrir las vías del silencio desde las creencias las cierran. Nuestras sociedades no pueden vivir de creencias porque fijan a un pasado que no se puede ni se debe repetir. Las sociedades de innovación han de vivir no de creencias, sino de postulados y proyectos de futuro. Habrá, pues, que aprender a practicar el silencio puro y duro sin apoyos de creencias. Quien lo hace aprende a conseguir la calidad axiológica y se transforma en esa calidad.

LA URGENCIA COLECTIVA DEL SILENCIO LAICO

Lo inédito de la nueva situación es que tengamos que aprender técnicas de silenciamiento para manejar convenientemente las sociedades, las nuevas sociedades dinámicas de innovación.

Esas técnicas laicas de silenciamiento, que no podrán apoyarse en ningún tipo de creencia, habrá que destilarlas de donde se encuentren. Sólo las grandes tradiciones religiosas de la humanidad han elaborado esas técnicas. Habrá que tomar esos procedimientos de las tradiciones, remarcando su independencia respecto de creencias y organizaciones religiosas.

De hecho, la formulación de la ley general de la calidad, que es la ley general del silenciamiento, ha sido extraída del estudio de los procedimientos de silenciamiento de las tradiciones religiosas de la humanidad.

Insisto, las sociedades que no pueden repetir un pasado verificado y garantizado, y que deben decidir el presente concibiendo proyectos de calidad del futuro tienen que encontrar procedimientos para adquirir la calidad que les permita crear el proyecto de un futuro colectivo deseable y digno.

El aprendizaje de técnicas de silenciamiento tendrá que ser una asignatura de todos los seres humanos del futuro, especialmente de los que pretendan ser los directivos de la nueva sociedad. Ese silencio será un silencio totalmente laico, en cuanto independiente de todo cuadro de creencias y de cualquier tipo de pertenencia religiosa.

El cultivo de la cualidad y del silencio puede tener dos aspiraciones claramente diferenciadas. Puede pretender su rentabilidad práctica o puede utilizarse para adentrarse profundamente en la experiencia absoluta de la realidad.

En las nuevas sociedades, todas las personas tendrían que aprender a practicar el silencio y cultivar la calidad, por razones de supervivencia, de eficacia científica, tecnológica, organizativa, por razones éticas y axiológicas; para ser capaces de crear innovación, sea del tipo que sea; para adaptarse con facilidad a las nuevas situaciones; para conseguir la

estabilidad y el equilibrio psíquico; para ser capaces de construir o dar su asentimiento a postulados y proyectos de calidad.

Para el cultivo de la calidad y el silencio con fines pragmáticos, bastará con practicar el IDS utilizando los procedimientos que proponen las ciencias y las artes o los extraídos de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Pero tendrá que hacerse explícitamente, sin dejarse llevar por la inmediatez de la vida regida por los deseos y los temores.

Para adentrarse en la experiencia absoluta de la realidad habrá que utilizar igualmente IDS, pero con mayor refinamiento y dedicación. Para ello habrá que estudiar y practicar los diversos procedimientos y métodos propuestos por las tradiciones y los maestros espirituales de la humanidad.

Entre estos dos usos de IDS no hay una frontera definida, se puede pasar de un nivel a otro con una relativa facilidad. En las nuevas circunstancias ambos cultivos son laicos y no se apoyan ni en religiones propiamente dichas, ni en creencias, ni en pertenencias a colectivo alguno aunque sí heredan la riqueza de las tradiciones de sabiduría de la humanidad en relación con todo lo que se refiere a la cualidad y al silenciamiento.

Calidad y silenciamiento son dos caras de una misma realidad. Nuestra herencia, que debe ser profundamente apreciada, es el inmenso legado de todas las tradiciones de sabiduría y de silencio de la humanidad. De ellas podemos aprender cómo iniciarnos en esa sabiduría que es calidad y silencio, cómo crecer en ella, cómo servirnos de ella para llevar una vida adecuada en esta tierra y adentrarnos, lo más profundamente posible, en esa otra dimensión absoluta de la realidad que abre nuestra cualidad específica y las posibilidades de silenciamiento que le son propias.

Conclusión

Hemos ido a parar a una crisis radical de las religiones. En unos lugares se muestra más descarnadamente y en otros de forma más mitigada. Pero ya no se trata sólo de síntomas de crisis, en muchos lugares es un auténtico colapso.

Hemos ido a parar a esta situación no por maldad colectiva, ni por efecto de una gran degradación de las costumbres. No somos ahora peores ni más perversos que nuestros antepasados, que tenían religión sin crisis. Si la crisis de la religión se debiera a una degradación de las costumbres, el problema sería menor y, además, sería un consuelo para los que aman las viejas tradiciones religiosas, sus formas, sus rituales, sus organizaciones.

Atribuir la crisis de las religiones a la degradación de la cultura es una manera digna de huir del grave problema que se nos ha echado encima.

Si nuestras actuaciones son más dañinas que las de las generaciones que nos precedieron, tanto para la humanidad como para los animales, las plantas y para el planeta entero, no es tanto por causa de nuestra mayor maldad cuanto por el poder de nuestras ciencias y tecnologías. Si nuestros antepasados no hicieron el daño que hacemos nosotros fue porque sus medios tecnológicos eran más precarios, no porque fueran mejores.

Nuestros antepasados fueron tan poco sabios como nosotros, y nosotros somos de tan poca calidad y sabiduría como ellos. Ellos fueron unos depredadores inmisericordes, como lo somos nosotros, sólo que nuestros instrumentos de depredación son mucho más poderosos.

No hemos ido a parar a donde estamos, con respecto a las religiones, por nuestra maldad, sino por la evolución de nuestra cultura. La evolución de nuestra cultura en los últimos quinientos años nos ha conducido poco a poco a donde estamos. No hemos pretendido conducir la cultura hasta aquí, ha sido la lógica de la cultura la que, paso a paso e implacablemente, nos ha conducido a donde estamos. Ha sido la evolución de nuestros conocimientos y de nuestras tecnologías la que ha modificado nuestras

vidas lentamente, pero sin pausa, hasta llevarnos hasta las sociedades de innovación y cambio.

Son esos saberes, y las formas de vida que trajeron consigo, los que nos alejaron tanto de los sistemas de programación colectiva mediante narraciones sagradas, mitos, símbolos y rituales como de los sistemas de vida articulados sobre creencias colectivas. Y también son ellos los que nos han alejado de la religión.

Ya hace siglos que caminamos, sabiéndolo o sin saberlo, en esta dirección. Estamos donde estamos, y no hay remedio ni posible marcha atrás. Es, pues, inútil añorar lo que hemos perdido. Lo hemos perdido y tenemos que ser conscientes de que no lo volveremos a recuperar. Y es razonable pensar que aquellas regiones y lugares que todavía no han perdido las religiones, irremediablemente las perderán, si no tenemos la enorme desgracia de que se cree una grieta permanente entre los países desarrollados y los que pugnan por el desarrollo.

Tampoco ha sido nuestro refinamiento espiritual y humano el que nos ha conducido hasta aquí. También en esto somos como nuestras antepasados, ni más refinados, ni más sabios que ellos. Hemos crecido en saberes científicos y tecnológicos, pero en calidad humana y espiritualidad estamos como nuestros antepasados. Tampoco ahí hay que buscar la causa de nuestra situación.

La causa de nuestra situación ha sido la evolución general de la cultura y sus consecuencias. En esa evolución, puede lamentarse el colapso de las viejas y venerables religiones, con sus bellezas, sus grandezas y sus miserias, como se lamenta la muerte de un padre o de una madre; pero no tiene remedio y hay que aceptarlo. Recogeremos lo más noble de su herencia y seguiremos adelante.

Como dicen los viejos mitos agrarios, la vida tiene que pasar por la muerte. La gran crisis de las religiones está alumbrando nueva vida, como una madre que muere al dar a luz.

Donde hemos ido a parar con el colapso de las religiones resulta ser un gran don para la humanidad. No es una calamidad, aunque para muchos lo pueda parecer e incluso lo sea, pero para la humanidad es un gran bien.

Hemos ido a parar, como el último tramo de un largo camino que seguirá adelante, a una espiritualidad sin ambigüedades, porque ya no debe programar a los colectivos, libre, sin sumisión a cuadros fijados de creencias, sin ortodoxias exclusivas y excluyentes; hemos ido a parar a una

espiritualidad creativa y heredera de la rica y diversa tradición espiritual de toda la humanidad.

El cultivo de la espiritualidad, en estas nuevas condiciones, no será fácil, porque lo que no está sometido a patrones incuestionables y acreditados resulta difícil, por nuestra larga herencia regida por patrones intocables.

Lo que se debe regir por la calidad, sin más criterio que la calidad misma, resulta arduo, sutil y difícil, para unos pobres vivientes como nosotros.

Hemos tenido el hábito de buscar y encontrar en la religión asideros sólidos para esta vida y para la otra. La nueva forma de cultivo de la espiritualidad nos deja sin ninguno de ellos. La espiritualidad no pretende ofrecer agarraderos, sino eliminarlos. Nosotros mismos tendremos que construirlos para nuestra vida cotidiana, con nuestros propios medios y con la calidad que, como personas y como colectivos, hayamos alcanzado.

Así resulta que el nuevo modo de cultivo de la espiritualidad es un don inapreciable y una necesidad de acuerdo a las nuevas condiciones culturales tan necesitadas de calidad.

En las sociedades preindustriales la calidad y la espiritualidad se expresaban en el programa mítico y simbólico que estructuraba el pensar, el sentir, la organización y el actuar de las gentes. A eso, en Occidente, le llamábamos religión. Se expresaban en esos programas y, al hacerlo, los garantizaban, los hacían sólidos porque los sacralizaban y, al hacerlo, los fijaban, los volvían resistentes al cambio y a las posibles alternativas.

Nuestra situación es otra; para nosotros, la calidad y la espiritualidad tendrán que ser el humus desde donde nazcan y crezcan los postulados axiológicos que regirán nuestras vidas y los proyectos colectivos que conducirán todas nuestras creaciones científicas y tecnológicas.

Hablando a la vieja y venerable manera mitológica de nuestros antepasados, podríamos decir que hay que dar gracias a Dios por nuestra situación.

Bibliografía

Muy difícilmente podría ofrecer una recopilación bibliográfica capaz de reflejar todas las fuentes que se hallan en la base de este ya largo itinerario de estudio y reflexión. Por ello, y puesto que se trata de un escrito que pretende ser un compendio de las ideas expuestas en mis obras anteriores, lo que ofrezco es un listado de esos escritos. Las obras centrales incluyen amplias bibliografías.

— *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.

— *La religió que ve. La gran transformació de la religió en la societat científico-tècnica,* Claret, Barcelona, 1991.

— *Indagacions sobre el futur,* Centre català de prospectiva, Barcelona, 1991.

— *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos,* Herder, Barcelona, 1992.

— *Conocer desde el silencio,* Sal Terrae, Salamanca, 1992.

— «La persona y el grupo en un contexto dinámico de innovación», en E. M. Recio y J. M. Lozano (eds.), *Persona y empresa. Libertad responsable o sujeción a las normas,* prólogo de P. Duran Farell, Hispano Europea, Barcelona, 1994, pp. 99-141.

— *Viento de libertad. Lectura del Evangelio desde una sociedad sin creencias*, Hogar del Libro, Barcelona, 1994.

— *Religión sin religión,* PPC, Madrid, 1996.

— «Els trets d'una religiositat viable en les noves condicions culturals de les societats industrials», en AA. VV., *Religions de la terra i sacralitat del pobre. Aportació al diàleg interreligiós*, Claret, Barcelona, 1997, pp. 63-107.

— *El camí interior. Més enllà de les formes religioses*, Helios, Barcelona, 1998, (trad. castellana *El camino interior más allá de las formas religiosas,*

Ediciones del Bronce, Barcelona, 2001.) — «Formación de equipos para la creación de conocimiento y la innovación», en A. M Güell (coord.), *Homo faber, homo sapiens. La gestión del capital intelectual,* Ediciones del Bronce, Barcelona, 1999, pp. 111- 125.
— «La innovación axiológica y su aprendizaje», en A. M. Güell y M. Vila (coords.), *El arte de innovar en la empresa,* Ediciones del Bronce, Barcelona, 2001, pp. 133-171.
— «La idea de Déu en les societats de la tecnociència», en Ars brevis. Anuari de la càtedra Ramon Llull, Blanquerna, 2002, pp. 255-269.
— «Obstáculos al cultivo de la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI», en AA. VV., *Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo* XXI. Primer Encuentro en Can Bordoi, 30 de agosto-4 de septiembre, 2004, pp. 135-171.
— «Hipótesis interpretativa de la crisis de las religiones», en Crisis de la religión en Europa: ¿Nuevo lugar teológico? Alternativas, año 12, n.º 29, enero-junio, 2005*,* Lascasiana, Managua, pp. 51-75.
— «La espiritualidad en una sociedad laica, sin sacralidades ni creencias», en AA. VV., *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología*. (Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril de 2005), Universidad Nacional de Costa Rica, Escuela ecuménica de ciencias de la religión, pp. 13-39.
— «El núcleo antropológico generador de religiones y la cualidad específica humana», en AA. VV., *¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?* Segundo Encuentro en Can Bordoi, 28 de junio-2 de julio de 2005, CETR, Barcelona, pp. 117-157.
— «Carta a Dios, el guía de nuestro caminar», en AA. VV., *50 cartas a Dios,* PPC, Madrid, 2006, pp. 51-54.
— «Crisis de las grandes religiones y resurgimiento de la espiritualidad», en AA. VV*., Amb tota franquesa. Ressonàncies dels Encontres a Can Bordoi.* 26 de noviembre, 2005, 11 de febrero de 2006, 1 de abril 2006, CETR, pp. 109-160.
— *Métodos de silenciamiento*, CETR, Barcelona, 2006.
— «Los mitos y los símbolos en las nuevas circunstancias culturales», en M. Corbí (coord.) *Lectura simbólica de los textos sagrados.* Tercer Encuentro en Can Bordoi, 6-10 de junio, 2006, CETR, Barcelona, pp. 39-79.
— *Meditaciones sobre la Unidad,* (en vías de edición).

— *Por los caminos del silencio*, (en vías de edición).

En colaboración:

Corbí, M. y Comas, C., «Mite i fe cristiana*»,* en AA.VV., *Teología i vida,* Claret, Barcelona, 1984, pp. 51-76.

Corbí. M., Castiñeira, A. y Ribera, R., «Valors per a una nova societat», en Idees. Revista de temes contemporanis, 6, abril-junio, 2000, pp. 45-53.

Corbí, M. y Ribera, R., «Interès, distanciament, silenciament», en Idees. Revista de temes contemporanis, 13, enero-marzo, 2002, pp. 109-123.

Notas

[1] Para una exposición más detallada consultar mi obra: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 209-221.

[2] Adrián Recinos, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché,* FCE, México, 1952 (4ª ed. 8ª impr.), p. 50. Véase también Raphaël Girard, *Le Popol Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quiché,* Payot, París, 1974, p. 78.

[3] Véase G. Reichel-Dolmatoff, *Desana*. *Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés,* Gallimard, París, 1968.

[4] Véase A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtumgen,* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1960, o, *Die getötete Gottheit*: *Weltbild einer frühen Kultur*, Kohlhammer, Stuttgart, 1974.

[5] Para los textos de este apartado véase Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, 1961; Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, FCE, México, 1971; íd., *Etnología de América*, FCE, México, 1974.

[6] Véase W. Krickeberg, *Mitos y leyendas*..., o. cit.

[7] Véase Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, París, 1974.

[8] Para una exposición más detallada de las mitologías horticultoras, véase mi obra, *Análisis epistemológico...,* o. cit., pp. 221-308.

[9] Véase Eberhard Otto: *Der Weg des Pharaonenreiches*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966; J. Bleeker y G. Widengren: *Historia religionum. Manual de historia de las religiones, I Religiones del pasado,* Cristiandad, Madrid, 1966; H. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen: *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia,* FCE, México, 1967; E. O. James: *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien,* Payot, París, 1960; R. Berthelot: *La pensée de l'Asie et l'astrologie,* Payot, París, 1972; J. G. Frazer: *La rama dorada,* FCE, México, 1969; J. B. Pritchard, (comp.) *La sabiduría del antiguo*

Oriente, Garriga, Barcelona, 1966; H. Schmökel: *Das Land Sumer,* Kohlhammer, Stuttgart, 1962; G. Contenau: *Le déluge Babylonien. Ishtar aux Enfers. La tour de Babel,* Payot, París, 1952.

[10] Véase S. M. Kramer: *La historia empieza en Sumer*, Ayma, Barcelona, 1974; G. Contenau: *Le déluge Babylonien. Ishtar aux Enfers. La tour de Babel*, o. cit.; E. O. James: *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien,* o.cit.; H. y H. A. Frankfort, J. A Wilson y T. Jacobsen: *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia,* o. cit.; H. Shmökel: *Das Land Sumer,* o. cit.; T. J. Bleeker y G. Widengren: *Historia religionum. Manual de historia de las religiones. I. Religiones del pasado,* o. cit.; J. B. Pritchard (comp.): *La sabiduría del antiguo Oriente*, o. cit.; E. Dhorme y R. Dussaud: *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, PUF, París, 1949.

[11] Para textos de este apartado véase S. G. Morley: *La civilización Maya,* FCE, México, 1972; A. Recinos: *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché,* o. cit.; Raphaël Girard: *Le Popol Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quiché,* o. cit.

[12] Para un análisis más detallado de las mitologías agrario-autoritarias, consultar mi obra: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas,* o. cit., pp. 309-425.

[13] Véase G. Widengren: *Les religions de l'Iran*, Payot, París, 1968, p. 25.

[14] Citado en ib., p. 96.

[15] Véase J. Varenne: *Zoroastro*, Edaf, Madrid, 1976; J. Dicjesme-Guillemin: *La religión de l'Iran ancien*, PUF, París, 1962; G. Widengren: *Les religions de l'Iran,* o. cit.

[16] Para un estudio más detallado del tema véase mi obra: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas,* o. cit., pp. 429-461. El texto sobre la polis griega y los artesanos está en gran parte tomado de mi obra: *Religión sin religión,* PPC, Madrid, 1996, pp. 29-38.

[17] S. Juan de la Cruz: *Subida al monte Carmelo*, 2, 6, 2 en Obras completas. Monte Carmelo, Burgos, 1982, p. 243.

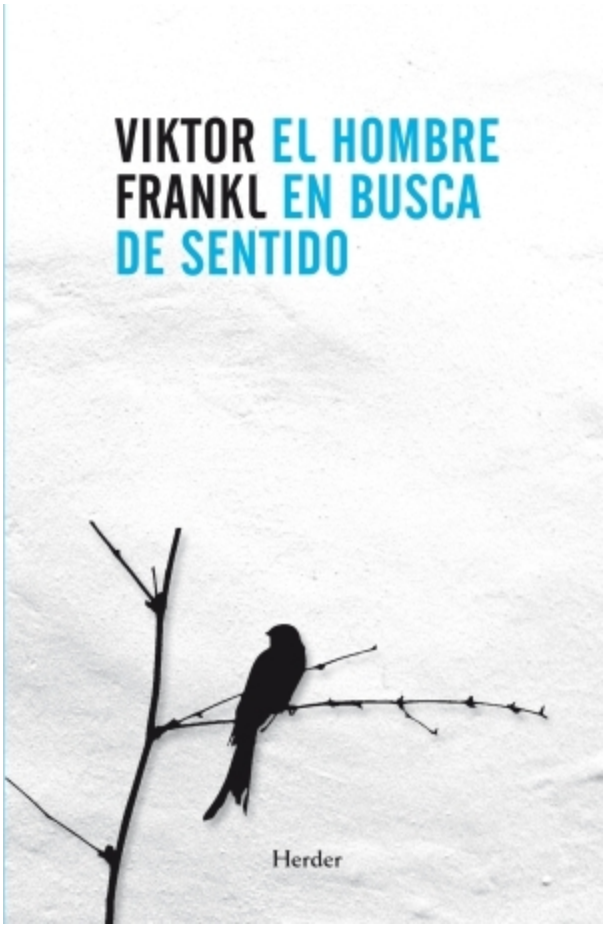
[18] Ib., 2, 6, 2.

[19] Ib., 2, 23, 4.

[20] Ib., 2, 24, 4.

[21] Uno de los seis sistemas de pensamiento hindúes (*darsanas*), que abraza una amplia diversidad de corrientes. Las afirmaciones que recogemos son propias del vedanta *advaita*, «no-dual» o «adual».

[22] 22. Mundaka Upanishad III, 1 en: *La ciencia del brahman*. Trotta, Madrid, 2000, p. 227; Svetasvara Upanishad IV, 6 en: *Upanisad*. Trotta, Madrid, 2001, p. 204.


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

* Nueva traducción*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

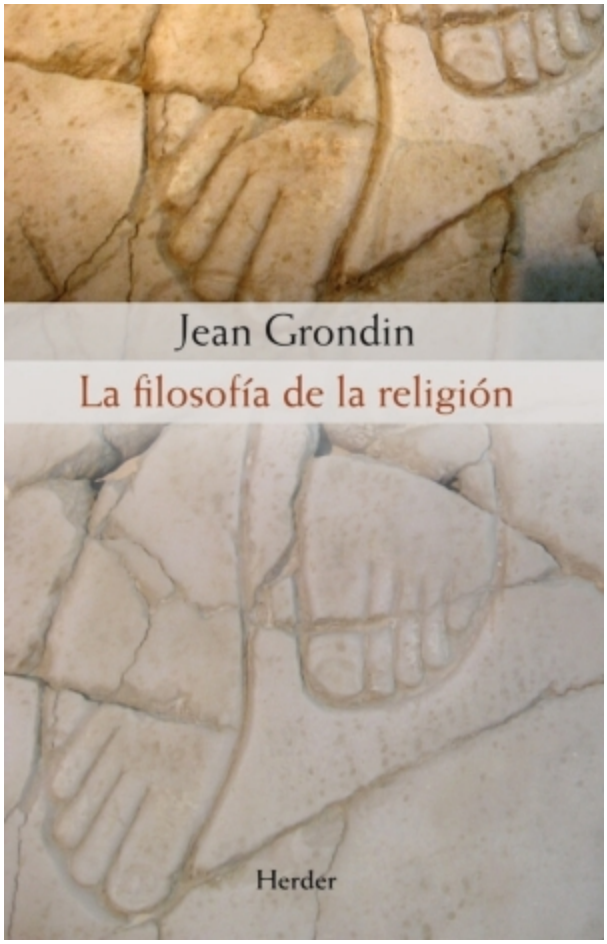
Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la

responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425429101
80 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

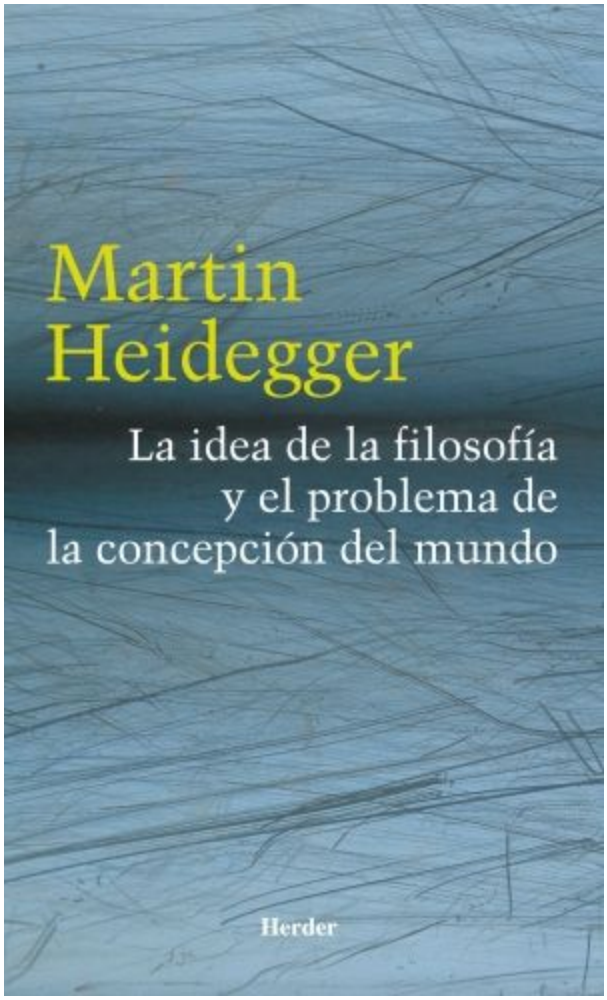
Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil

rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL

Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer

Document Outline

- Presentación
- Introducción. La encrucijada, a vista de pájaro
- PRIMERA PARTE. Los modelos culturales de la sobrevivencia humana
  - CAPÍTULO I. La cultura, un invento biológico
    - LA CONDICIÓN FUNDAMENTAL DE NUESTRA ESPECIE: SER UN VIVIENTE CULTURAL
    - EL TRÁNSITO DE LA VIDA DE UNA ESTRUCTURA BINARIA A UNA TERNARIA. LA DOBLE EXPERIENCIA DE LA REALIDAD
    - NUESTRA CUALIDAD ESPECÍFICA
    - LA CONSTRUCCIÓN DE UNA «NATURALEZA HUMANA» VIABLE
  - CAPÍTULO II. La estructura cultural de las sociedades preindustriales
    - EL MÉTODO DE ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DE LOS SISTEMAS MÍTICOS
    - LA ESTRUCTURA DE LAS CULTURAS DE LOS CAZADORES-RECOLECTORES
    - LA ESTRUCTURA DE LAS CULTURAS DE LAS SOCIEDADES HORTICULTORAS
      - En la mitología maya-quiché
      - En la mitología desana
      - En la mitología de los marind-anim
      - En los mitos y ritos wemale
      - En la mitología azteca
      - En la mitología inca
      - En los rituales canacos
    - LA ESTRUCTURA DE LAS CULTURAS DE LAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS DE RIEGO
      - Consideraciones generales
      - En la mitología egipcia
      - En la mitología mesopotámica

        - En la mitología maya-quiché, el Popol Vuh
    - LA ESTRUCTURA DE LA MITOLOGÍA DE LAS CULTURAS GANADERAS
        - En la mitología de Israel
        - En la mitología del islam
        - En la mitología irania
        - En la mitología cristiana
    - CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA
    - EL NÚCLEO ANTROPOLÓGICO GENERADOR DE LAS RELIGIONES
  - CAPÍTULO III. Hacia las sociedades de innovación
    - LA LENTA GENERACIÓN DE UN MODELO PARA INTERPRETAR LA REALIDAD ALTERNATIVO AL MITO Y A SU EPISTEMOLOGÍA
    - LA APARICIÓN DE LAS PRIMERAS SOCIEDADES INDUSTRIALES Y SUS CONSECUENCIAS
    - LA APARICIÓN E IMPLANTACIÓN DE LAS SOCIEDADES DE INNOVACIÓN
    - SOCIEDADES ESTÁTICAS Y SOCIEDADES DINÁMICAS
    - EL FIN DE LAS RELIGIONES
- SEGUNDA PARTE. La cualidad específica humana y su cultivo
  - CAPÍTULO IV. El impacto de la nueva estructura cultural en las formas religiosas tradicionales
    - EL DESCONCIERTO DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS
    - LOS MITOS Y SÍMBOLOS COMO SISTEMAS DE CREENCIAS Y SU LECTURA PURAMENTE SIMBÓLICA
    - ESPIRITUALIDAD SIN CREENCIAS; LA FE SIN CREENCIAS
    - EL DESENCUENTRO ENTRE LAS TRADICIONES ESPIRITUALES Y LAS NUEVAS SOCIEDADES ES DE RAÍZ EPISTEMOLÓGICA
    - LA DIFERENCIA ENTRE LAS CREENCIAS Y LOS SUPUESTOS

        - LOS SÍMBOLOS Y MITOS: AFIRMACIONES APOFÁTICAS O METÁFORAS ACERCA DEL ABSOLUTO
        - NO HAY QUE ESPERAR SUSTITUTOS DE LA RELIGIÓN
        - EL CARÁCTER DE NUESTRO HABLAR SOBRE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD
        - LOS GRANDES MAESTROS DEL ESPÍRITU SON ININTERPRETABLES
    - CAPÍTULO V. La doble experiencia de lo real
        - LA DOBLE EXPERIENCIA DE LO REAL EN LA RELIGIÓN
        - LA DOBLE EXPERIENCIA DE LO REAL FUERA DE LA RELIGIÓN
        - EL CULTIVO EXPLÍCITO DE NUESTRA CUALIDAD ESPECÍFICA ES UNA NECESIDAD COLECTIVA E INDIVIDUAL
        - LA NOCIÓN DE «REVELACIÓN» EN LAS NUEVAS CIRCUNSTANCIAS CULTURALES
        - DE QUÉ HABLAN LAS ESCRITURAS SAGRADAS
        - DE QUÉ HABLAN LOS MAESTROS ESPIRITUALES
        - ¿QUÉ PUEDEN OFRECER A LAS NUEVAS SOCIEDADES INDUSTRIALES LAS MILENARIAS TRADICIONES RELIGIOSAS DE LA HUMANIDAD?
        - LA OFERTA SUTIL DE LAS TRADICIONES
        - LA OFERTA DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS COMO OFERTA DE HUMILDAD, DESNUDEZ Y AMOR
    - CAPÍTULO VI. El conocimiento silencioso
        - EL CAMINO AL QUE INVITAN LAS TRADICIONES ES UN CAMINO DE SUTILIDAD
        - LA VÍA A LA ESPIRITUALIDAD ES EL SILENCIO INTERIOR. SU FRUTO ES EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO
        - EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO ES LA RAÍZ DEL AMOR INCONDICIONAL A TODOS LOS SERES
        - LOS SÍMBOLOS Y MITOS NOS HABLAN DE ESTA REALIDAD, NO DE OTRA

        - LAS GRANDES VÍAS AL SILENCIO
        - EL CAMINO ESPIRITUAL ES UNA INDAGACIÓN Y UNA CREACIÓN LIBRE Y GOZOSA
        - EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO NO SOMETE NI EXCLUYE LA DUDA PORQUE NO ES UNA FORMULACIÓN
        - EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO NO ALEJA DE ESTE MUNDO, SINO QUE SUMERGE EN ÉL
        - LA VERDAD SIN FORMA DEL CONOCIMIENTO SILENCIOSO
    - CAPÍTULO VII. La calidad humana y su cultivo
        - EL SILENCIO ES EL RECURSO FUNDAMENTAL DE NUESTRA ESPECIE
        - LA CALIDAD ESPECÍFICAMENTE HUMANA
        - LA URGENCIA COLECTIVA DEL SILENCIO LAICO
- Conclusión
- Bibliografía
- Notas